التغريب

والمأزق الحضاري

د. سليمان الخطيب



المركز الإسلامي لدراسات الحضارة

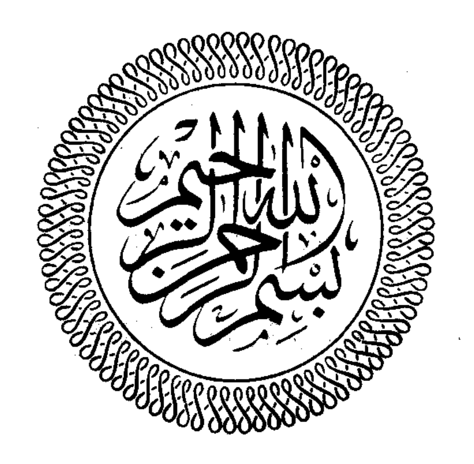
طبعة أولى
١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م

التغريب والمأزق الحضاري
١٩٩١ / ٧٧١١
الترقيم الدولى I.S. B.N. 977 - 00 - 2103 - 2

الإهــــداء ...

إلـى زوجتى ...

إهدى ثمار مؤازرتها وصبرها .


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الناظر لعالم الفكر فى الواقع الإسلامى المعاصر ، يدرك بوضوح ان مشكلة الخيار الحضارى بين الإسلام والغرب لما تحسم بعد عند عددٍ غير قليل من المثقفين والمفكرين العرب الذين استلبت توجهاتهم الفكرية لصالح الوافد الغربى .

هذا المنهج فى التعامل مع الآخر - الغرب- صنع طرحاً فكرياً وثقافياً، منذ مطالع القرن التاسع عشر ، هذا الطرح الذى اتخذ من " التغريب " منطلقاً وأداةً وغاية ، فى محاولات قلقة وهامشية لترسيخ مبدأ الانقياد للغرب ، وذلك بحكم الحالة التى فرضها المثقف العربى على ذاته ، والتى تولدت من الإحساس بالهزيمة الحضارية أمام الاستعمار ، وقد تزامن هذا الخيار عند المتغرب العربى ، مع تحقير الذات الحضارية الإسلامية ، من أجل خلق القناعة بالبديل الغربى للتقدم .

ولذلك شكل التغريب خطراً كبيراً على ثقافة المجتمع الإسلامى ، وعلى حركته من أجل انجاز الفعل الحضارى ، لأن الفكر حين ينطلق فى غياب خصوصيته وهويته الحضارية ، فإنه يصوغ لمجتمعه ثقافة تابعة ومنهزمة ومعزولة .

ذلك لأن حركة التاريخ لا تؤتى ثمارها، فعالياتها إلا فى إطار نسقها العقائدى والفكرى الخاص بحضارتها ومسارها فى خضم الكيانات الحضارية، أما اعتماد مجموعة من المرتكزات والمفاهيم المنبثقة عن أنماط حضارية

مغايرة ، فيحدث الخلل والتناقض سواء فى آليات الانتقال الفكرى بين المجتمعات ، أم فى النتائج المزرية لوهم انتقال الأفكار وفق منهج الاستلاب لصالح الغرب .

والحقيقة أن النتاج الفكرى العربى فى واقعنا المعاصر - عبر فصائل التغريب على اختلاف توجهاتها - فى حاجة إلى وقفة منهجية موضوعية تسعى إلى قراءة الإسهامات الفكرية لهذه الاتجاهات من أجل تحليلها بغية التعرف على أدواتها ومناهجها وموقفها من قضايا الهوية والتفاعل الحضارى والمعاصرة والغرب والحداثة والعلمانية والتقنية والمستقبل ، إلى غير ذلك من قضايا تفرض نفسها على واقعنا الفكرى .

وفى إطار المصارحة مع الذات نؤكد على أن الخطاب الفكرى الإسلامى المعاصر، لما يصل بعد إلى بلورة منهجية فى قراءة الخطاب التغريبى العربى، وإن ما أنجزه فى هذا الميدان ، تغلب عليه المعالجة الخطابية والصيغ الإنشائية التى لا تمكن الباحث والقارىء فى هذا الميدان من المتابعة الدقيقة والرصد المنهجى لهذا اللون من الفكر فى واقعنا الإسلامى.

وحسبنا أن نؤكد على صياغة أفكاره فى صورة مشروعات فكرية ، تسعى إلى قراءة وتحليل الموروث الحضارى الإسلامى برمته ، من أجل إخضاعه للمنهجية الغربية ، ومن ثم تهميش خصوصية الفكر الإسلامى ، والتشكيك فى دور الحضارة الإسلامية فى تاريخ الحضارات .

وقد اعتمدت فى دراستى على فحص نماذج من نصوص الخطاب التغريبى العربى فى مرحلتى الاستعمار وبعد رحيله عن العالم الإسلامى ،

وقمت بقراءة هذه النصوص قراءة تبرز فقدانها للتماسك الداخلى ، الذى يفقدها قدرتها على التعبير عن واقع الأمة وحقائق المرحلة ، مع ابراز الموقف الإسلامى من كافة القضايا التى حملتها هذه النصوص .

هذا مع محاولتى المتواضعة لدراسة نفسية المتغرب العربى لأننى آدرك أن " التغريب " يعبر عن " حالة " مرض حضارى ، ناشىء من الإحساس بالدونية أمام سيطرة واستعلاء أكذوبة واحدية الحضارة الغربية .

إضافة إلى ذلك حاولت إبراز دور الاستعمار الثقافى فى صنع ثقافة متغربة ، يقوم بصياغتها مجموعة من سدنة الفكر الغربى فى واقعنا الفكرى ، وفى هذا الصدد بينت الكيفية التى يستخدمها الاستعمار فى صناعة وإعداد التغريب والمتغربين .

ونحن نعتبر هذا الإسهام فى دراسة " التغريب " فى ميدان الأفكار ، بمثابة المقدمة والمدخل لدراسة النتاج الفكرى فى هذا الميدان ، وذلك لرصد هذه الاتجاهات وتحليلها ، والتعرف على أدواتها المعرفية وأنساقها الفكرية ، وذلك من أجل وقفة فكرية إسلامية واعية بتحديات المرحلة التى يحياها المسلم المعاصر .

ومن ثم صياغة خطابنا الفكرى ، وفق منهجية تعى خطواتها ، وبذلك لا نخطىء الطريق ، لأننا أدركنا وسائله ، ولذلك يأتى اهتمامنا بعالم الأفكار الذى هو الهدف الأول من أهداف التغريب .

ومنهجى فى هذا التناول يعتمد على المرجعية الإسلامية التى تشكل حجر الزاوية فى انطلاقنا نحو صياغة فكرية إسلامية واعية بمنحنيات المرحلة

ومسارها وإفرازاتها المذهبية والفكرية ، حفاظاً على هويتنا ، وذلك لأن التكوينات الضعيفة والهامشية هى التى تعصف بها الأدواء وتدمرها التحديات .

ونأمل أن تسهم هذه الدراسة فى فتح الحوار الفكرى الفعال حول الظاهرة " التغريبية " فى واقعنا الفكرى ، إيماناً بقدرة الفكر الإسلامى على الحوار والمواجهة .

ولله الفضل من قبل ومن بعد .

د . سليمان الخطيب

الفصل الأول

«إطار المشكلة»

دون الدخول فى الخلفية التاريخية لجذور الصراع بين العالمين الإسلامى والغربى ، ودون الوقوف عند الصورة التى كان عليها العالم الإسلامى فى بدايات القرن التاسع عشر ، وبالتحديد مع مجىء الحملة الفرنسية إلى مصر والشام (١٧٩٨ - ١٨٠١م) ثم تجربة محمد على التحديثية (١٨٠٥ - ١٨٤٨) وصولاً إلى إحكام السيطرة الغربية على العالم الإسلامى من خلال الاحتلال الإنجليزى لمصر عام ١٨٨٢ م.

نقول : إن الابعاد التاريخية للاتجاهات الفكرية المختلفة التى ظهرت فى العالم العربى ، ابعاد معروفة ، وكل قول فيها يمكن أن يبدو تكراراً لا مسوغ له ، فإن مؤرخى الفكر العربى الحديث والمعاصر ، قد وقفوا عند الأحداث التاريخية التى سبقت وواكبت ظهور المشروعات الفكرية المتعددة التى حاولت - خلال هذه الفترة التاريخية كسر حاجز الجمرد والتخلف المنتشر فى أرجاء العالم العربى الإسلامى ، ومحاولة الإنطلاق إلى روح الأزمنة الحديثة وما تحمله من تقدم حضارى ، لكننا نستطيع - وبغير تحليل أو تفسير - أن نرصد لأهم الأحداث والوقائع التى يمكن أن تعين الباحث إلى المزيد حول صورة الحقبة الحديثة وبداياتها ، والتى أدى التفاعل معها بصورة أو بأخرى إلى إفراز ما نطلق عليه " **الظاهرة التغريبية** " **فى العالم الإسلامى الحديث** :

(١٧٩٨-١٨٠١: حملة بونا برت على مصر).

(١٨٠٥- ١٨٤٥ : محاولة محمدعلى للتحديث).

(١٨٣٠-غزوالجزائر).

(١٨٧٦-١٩٠٩: عهد عبد الحميدالثانى وهجرة مثقفى وصحفيى الشام إلى مصر) .

(١٨٨٢ - الاحتلال الإنجليزى لمصر) .

(١٩١٤ - الحماية البريطانية تحل محل السيادة العثمانية).

(١٩١٦ - إتفاقية سايكس بيكو ، حول تقسيم الإمبراطورية العثمانية إلى مناطق نفوذ انجليزية وفرنسية وروسية).

(١٩١٧ - وعد بلفور) .

(١٩٢٠ الانتداب الفرنسى على سوريا ولبنان ، والبريطانى على فلسطين والعراق).

(١٩٢٢ إلغاء الخلافة العثمانية).

(١٩٢٣ - تأسيس علمانية اتاتورك وإعلان الجمهورية التركية) .

(١٩٤٨ - إعلان دولة إسرائيل).

(١٩٥٢- ١٩٥٤ : تنازل فاروق والثورة المصرية) .

(١٩٥٦ - العدوان الثلاثى على مصر).

(١٩٦٧ - نكسة يونيو) .

(حرب اكتوبر ١٩٧٣) .

لقد لعبت الهجمة الاستعمارية الغربية على العالم العربى الإسلامى ، دوراً خطيراً للغاية ، فى تقويض الكيان الإسلامى فى العصر الحديث ، بعد سقوط دولة الخلافة فى تركيا .

وقد ترتب على الاحتلال الاستعمار ى العسكرى محاولات منظمة ومستمرة لحمل العالم العربى والإسلامى على التصور الغربى للحضارة منطلقاً وغاية ، ومن ثم وقع الكثيرون من كتاب العربى ومفكريهم فى دائرة التبعية الثقافية والفكرية لمفاهيم وتصورات الفكر الغربى ، وذلك بحكم الهزيمة الحضارية التى وضعت العديد من العقول العربية فى مواجهة مشكلات التعامل مع مفاهيم وفلسفات الاستعمار الغالب ، الأخذ والعطاء ، التأثير والتأثر ، الأصالة والمعاصرة ، القديم والجديد ، التقليد والحداثة ، وغير ذلك من صيغ فكرية برزت فى الساحتين العربية والإسلامية ، بعد حتمية الاحتكاك الذى تم بين العالم العربى - وفق خصوصية الحضارية الإسلامية - وبين قيم ومفاهيم الفكر الغربى الذى وفد مع الاستعمار العسكرى.

لقد كانت النتيجة - بعد سقوط الخلافة - أن دولتين استعماريتين هما انجلترا وفرنسا ، قد تقاسمتا العالم العربى " المحرر" من الدولة العثمانية التى انتهت إلى حدود تركيا الطبيعية ، لتفرضا عليه تجزئة جذرية منظمة، سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية ، ولتخضعاه لصورة جديدة من

"الاستبداد " هى " الاستعمار " المباشر أولاً بالاحتلال العسكرى السافر القائم على القوة والبطش ، ثم غير المباشر بزرع الأعوان والعملاء عن طريق الاستعمار الثقافى المنظم ، حيث أن محاولات اختراق الكيان الحضارى الإسلامى - سياسياً وفكرياً - كان يتم وفق تصميم ودأب فى غاية التنظيم والعدوانية .

واستطاع الغرب الاستعمارى منذ احتلاله للعالم العربى - وبشكل تدريجى - أن يصفى الكيان العربى الإسلامى الموحد نهائياً لأول مرة فى التاريخ ، وإن يحكم أقطار الشرق العربى حكماً مباشراً ، وأن يفرض أسلوبه فى الإدارة والتشريع ، ومنهجة فى التربية ، ونمطه فى الإقتصاد وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية مصدراً للمواد الخام ، وسوقاً استهلاكية لمنتوجاته ، وممراً استراتيجياً لطرق تجارته .(١)

لقد حاول الغرب منذ القرن الثامن عشر - وعن طريق جهود علماء الاجتماع والمؤرخين والكتاب ، بل والثوريين والإنسانيين فيه - أن يفرض على العالم النظرية القائلة بواحدية الحضارة وفق التصور الغربى .

وإن كل من يرغب فى التحضر ، عليه لكى يصير متحضراً أن يستهلك الحضارة التى نضعها ، وإذا أراد أن يرفضها فليظل وحشياً وبدائياً ، والثقافة أيضاً ثقافة واحدة هى ثقافة الغرب ، وعلى كل من يريد أن يكون صاحب ثقافة فى القرن العشرين ، أن يشترى الثقافة من الغرب ، كما يشترى البضائع من الغرب .

---

(١) د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر : ج٢ : ص ١

كما أن كل إنسان يريد أن ينمى القيم الثقافية فى نفسه أن يقبل هذه الأنماط التى يفرضها الغرب ، وإلا فهو فاقد للثقافة والحضارة ، أى بدائى ووحشى .

فكل جهد الغرب فى القرنين الأخيرين كان مبذولاً لصنع هذا الإيمان بالغرب وعدم الإيمان بالذات ، إنهم يريدون محو كل الحضارات ، حتى يفرضوا على العالم انماطهم التى صنعوها .(١)

بهذه الروح العدوانية كان تاريخ الحضارة الغربية فى لقائها مع الحضارة الإسلامية ، تشريه الحقيقة الإسلامية نبع فى الواقع من متغيرات نفسية عديدة ، من أهمها إدراك الغرب لخطورة العقيدة الإسلامية ، وتلعب التجربة الحضارية الإسلامية دوراً كبيراً فى هذا الصدد ، كذلك التشكيك المستمر فى إمكانات الدين الإسلامى ، بقصد خلق القناعة بعدم صلاحية الإسلام كأساس للحياة المدنية .

فعندما قرر الغرب فرض سيطرته على الشرق الإسلامى وجد نفسه فى حاجة ماسة لصياغة منهجية فى التعامل ، تختلف نسبياً عن تلك التى دأب على ممارستها تجاه الشعوب الأخرى ، ومرد ذلك استخلاصات الباحثين الذين توصلوا فى دراستهم حول الإسلام ، إلى إدراك وفهم جوهر العلاقة القائمة بين الحضارة والوحى بين الحياة اليومية وتواصلها وانتظامها من خلال الشريعة ، إضافة إلى تلمسهم للوحدة العضوية بين ماهو مادى ، وماهو روحى فى حياة المسلم .

---

(١) د. على شريعتى : العودة إلى الذات ، ترجمة : د. إبراهيم دسوقى شتا ، ص ٣٦-٣٧ ، القاهرة ، الزهراء للإعلام العربى ١٩٨٦ .

لقد فرضت العلاقة بين الإسلام والغرب .

وبالتالى فقد فرضت هذه العلاقة على الغرب أسلوباً مميزاً لم يبخل مفكروا السيطرة فى إعداده واسداء النصائح حوله ، وبعبارة أخرى ، وجدت غلبة الغرب أمامها عائقاً يستحيل تخطيه بدون تصفية هذه العلاقة [1].

فكيف يتخلص الغرب من عقدة التفوق التاريخى للإسلام ؟ وماهى العوامل التى تؤثر فى منع تجدده وانطلاقته مرة أخرى ؟

بما أن وجود الكيان الإسلامى فى كونه ملتحماً بالشريعة ، فإن نفى هذه الأخيرة بتطويفها وتهميشها وعزلها والقضاء عليها ، أصبح يشكل هدفاً جوهرياً عند القوى الاستعمارية ، مما يعنى ازدياد الحاجة إلى منهج جديد لا ينظر إلى الإسلام كماضى حضارى متفوق أو حاضر مهزوم ، بل يرى فيه تهديداً كامناً لن يطمئن الغرب إلا بعد إزاحته ، وذلك لترسيخ وتكريس الهيمنة الاستعمارية ، وسط الفراغ العقائدى للشعوب المستعمرة والذى ساهم فيه الاستعمار بنصيب وافر من التخطيط والتنظيم والإعداد ، ساعده ومكنه فى هذا التحرك ، قابلية الإنسان المغلوب للاستعمار ، بعد أن فقد الوعى بذايتته العقائدية ودورها الحضارى .

«وتبعاً لذلك تغدوالغلبه الأستعماريه مصدراً لأ نتماء جديد،ويصبح الغرب غاية المغلوبين ، وإذ تم هذه المخططات بنجاح - من قبل الدوائر الاستعمارية - يكون الغالب قد ضمن نجاح مشروعه ، أوعلى الأقل ، يكون

---

(١) د. على الشامى : ايديولوجيا المغلوبين ، الفكر العربى ، العدد :٤٢ ص ٢١٠ ، بيروت ، معهد الانماء العربى .

قد جرد المغلوب من أسلحته وإرادته فى المقاومة والتمايز »[1].

وقد حمل لواء الدعوة إلى تكريس الثقافة الغربية على المناطق المستعمرة ، مجموعة من المثقفين والكتاب فى العالم العربى ، وهنا تبرز البراعة الأوربية التى استطاعت أن تخلق من بين أبناء العالم الإسلامى من يدعو إلى التخلى عن تراثنا وحضارتنا .

وبذلك يصبح أعداء الفكر الإسلامى والخصوصية الإسلامية من داخل المجتمع العربى حقيقة لم يعد ممكناً لأى محلل أن يشكك فى صحتها ، وتأتى الحركات التبشيرية والاستشراقية لتكمل هذا الدور والهدف من تشويه الإسلام ابراز المنطق العكس بخلق القناعة بالبديل الغربى للنهضة .

لقد حاول العديد مروجى الثقافة الغربية فى بدايات القرن التاسع عشر، اختراق البنى العقائدية للمنطقة العربية ، فبعد أن قامت حركات الاستشراق بدراسة العالم الإسلامى، وتقديم التقارير إلى الجهات الاستعمارية ، وتزويدها بدليل عملى يمهد للسيطرة على الشرق واخضاع شعوبه ،إذلالها ، بعد ذلك كان لابد من إرساء دعائم التطبيع الفكرى ،الإيديولوجى المروج للقيم الحضارية الغربية ، ولواحدية الغرب وتفوقه ، وذلك فى مقابل التخلف الحضارى للعالم الإسلامى ، وقد ادرك الاستعمار أنه لم يعد ممكناً فى هذه المرحلة التاريخية إرساء المنهجيتج الفكرية الغربية فى العالم الإسلامى ، واحلال قيمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية -

---

(١) المرجع السابق : ص ٢١١ .

ولاسيما بعد احكام السيطرة العسكرية القمعية - إلا من خلال رموز ترتدى مسوح العلم وتلتف برداء التمدن ، شريطة أن تكون غربية الثقافة عربية المنشأ ، يتم عن طريقها اخضاع البلاد المستعمرة فكرياً للحضارة والثقافة الغربيتين ، وبذلك يتمكن الاستعمار الغربى من تحقيق أكذوبته الكبرى ، وهى تحقيق عالمية وواحدية الحضارة الغربية ·

ولذلك أيضاً المنهج الفكرى ساعياً إلى إحلاله بديلاً للمكونات الفكرية والثقافية للمناطق المستعمرة ، وعلى ضوء ذلك تأسس جيل - بل أجيال - من المثقفين الذين اعتنقوا فلسفات الحضارة الغربية وقيمها الثقافية ، سواء عن طريق ترجمة التراث الغربى إلى الواقع الإسلامى ، أو من خلال الكتابة المباشرة حول المناهج الغربية فى العلوم المختلفة ، وبذلك قاموا بمحاولة بذر بذور الفكر الغربى وقيمه الحضارية فى العالم الإسلامى ، فيمكننا أن نرى بوضوح موقف الانغماس وتيار القبول المطلق للحضارة الغربية فى مجتمعنا العربى على مدى القرنيين الماضيين ، وقد استقطب هذا الانغماس العديد من المثقفين العرب الذين عبروا عن توجهاتهم جيلاً بعد جيل فى محاولات تحويل المجتمع العربى إلى مجتمع غربى ، شكلاً ومضموناً ، ولم يفتر هؤلاء فى دعوتهم إلى التغريب ، ونلاحظ حرص دعاتها على استخدام مصطلحات الغرب ولغاته والاستشهاد بتاريخه ، كما نلاحظ انبهار أصحاب هذا التيار بكل ما هو غربى ، ووقوعهم تحت فككرة وحدانية الحضارة الغربية التى

اعتقد بها خطأ بعض مفكرى الغرب [1] .

وفى إطار مبادىء الفقه الحضارى ، نتلمس العلاقة الفعالة والمتبادلة بين الكيان الحضارى ، وبين الإطار الفكرى والثقافى الذى ينتمى إليه هذا الكيان ، وذلك باعتبار أن لكل حضارة ثقافتها الخاصة ، والتى تنطوى فى نهاية الأمر على تسلح هذه الحضارة بمجموعة من القيم الذاتية و المرتكزات الفكرية التى تمكن الكيان الحضارى من الإنجاز والإسهام فى مسيرته الحضارية ، بل ويتجاوز دور هذه المرتكزات وتلك القيم من مجرد الإنجاز والإسهام ، إلى حماية هذه المكتسبات وتلك الإنجازات ، لأن الحضارة حينئذ تحتفظ فى داخل نسقها الخاص بما يضمن ايجابية الحركة الحضارية وفق أكبر قدر من الفعالية .

فإذا كانت الثقافة هى القاعدة الموضوعية للوعى فى كل مجتمع بما هو وعى بالذات وبالواقع المحيط بها وبالتاريخ ، والوعى هو الخلاصة الذاتية لكل ثقافة وروحها وثمرتها ، والذى يستطيع أن يحتل هذا الوعى ، أى أن يجعله خاضعاً فى حكمه للقيم والتصورات والمفاهيم الخاصة به ، يكون قد فتح أكبر ثغرة ممكنة فى مقاومة المجتمع واستمراريته وتوازنه ، يستطيع أن

---

(١) د. أحمد صدقى الدجانى ، ضمن أعمال" التراث وتحديات العصر " ص ٣١٨ ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥ .

ينفذ منها إلى بقية الهياكل والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية ، ويتحكم بها من الداخل .[1]

ولذلك شكل التغريب خطراً كبيراً على ثقافة المجتمع العربى الإسلامى، بل وعلى كيانه السياسى ذاته لأن المفكر حين ينطلق فى جهوده الفكرية فى غياب مقوماته الحضارية الخاصة به ، يصبح فى حالة من الاستلاب الحضارى ، لأنه اعتمد فى مشروعه الفكرى على مجموعة من القيم والمرتكزات والمفاهيم التى تنتمى إلى مجتمعات مغايرة ، فيحدث الخلل والتناقض سواء فى آليات الانتقال الفكرى بين المجتمعات ، وفى النتائج المزرية لوهم انتقال الأفكار وفق منهج الاستلاب لصالح الآخر وهو الغرب .

وبفضل هذا النوع من المتغربين ، لم يعد التغريب وقفاً على جهود فردية طموحة ويائسة ، وإنما تعدى ذلك إلى نماذج استطاعت أن تكون فيما بعد زمن السيطرة المباشرة ، ثقافة وايديولوجية ، مهمتها تعميم التغريب بتحويله إلى فكر ومؤسسات ودول ، وباختصار تحويل الغرب إلى حالة داخلية [2] .

ونحاول الآن التعرف على معنى مصطلح " التغريب " فى الإطار الفكرى ، من حيث الدلالة والهدف ، وابراز موقف الفكر العربى الحديث والمعاصر من الثقافة الغربية .

---

(١) د. برهان غليون : اغتيال العقل ، ص ٢٩٧ .

(٢) إيديولوجية المغلوبين : مرجع سابق ، ص ٢١٦ .

الفصل الثانى

معنى التغريب

والتغريب بالمعنى الخاص الضيق لهذه الكلمة ، يعنى نبذ الشرق والعرب والإسلام ، واللحاق مباشرة بالمدنية الغربية بكل حسناتها وسيئاتها ، فمنطلقات التغريب تكمن فى دعوة « التغريبيين إلى الخروج من الدائرة العربية الإسلامية خروجاً كاملاً أو شبه كاملاً ، وهذا الخروج لايتبلور فى مجرد الدعوة إلى إحياء قوميات قديمة ضيقة فحسب ، وإنما يتبلور بصورة خاصة ، فى التبنى الكامل للقيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للمدنية الغربية ، وفى الدعوة صراحة للارتباط بأوربا والتبعية لها » [1] .

ولم يكن انتماء العربى المتغرب إلى ثقافة الغرب وتبنيها ، سوى حركة داخلية أقل مايقال عنها استلاب مأساوى ، احتقار للذات وإلغائها كمقدمة لنيل شرف التقليد ، وإذ لايتعايش ظاهر « الغرب» وباطن « الإسلام» الأمر الذى يفسر اللجوء الدائم إلى التطرف عندما يستعرض المتغرب ذاته فهو يعمد إلى وضع ثقافة جماعته فى أحقر مرتبة ، ويرفع الثقافة التى يسعى للتمثل بها إلى اسمى مرتبة .

ومن ناحية أخرى لاتستقر هذه الحركة الداخلية إلا على قاعدة حسم لاوسطية فيها ، يجب أن تبدأ بكره الذات ، وصولاً إلى حب الآخر ، أى إلى قبول الغرب وثقافته ، ويشترط ذلك المنهج بالضرورة إدانه قيم الإسلام، ويصبح لتفاعل غير مستوعب ولا مقبول فى تقنية الانتقال ، وفى منطق

---

(١) د. فهمى جدعان : أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العصر الحديث : ص ٢٢٣-٢٢٤.

التغريب ، وعندما يقرر المسلم إدانة ذاته كمقدمةلتغربه ، يكشف رغم ندرة النموذج ، حقيقة الثمن الذى ينبغى عليه دفعه [1].

مصطلح « العلمانية » Secularism :

العلمانية لفظ معرب وليس عربياً أصيلاً ، نقلاً عن Seculum الذى يعنى العصر ، فهو لفظ ينتمى إلى الحضارة الغربية ، وهو يعنى فى الغرب الفصل بين الكنيسة والدولة وبين السلطة الدينية والسلطة السياسية ، وقد كان ذلك هو الحل الوحيد لتقدم الشعوب الأوربية بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة ، ونشأ الصراع بين البابوات فى روما وبين الأباطرة والملوك فى الدول الأوربية .

وفى الحضارة الغربية أصبحت العلمانية جزءاً من الحياة اليومية ، وقامت عليها الدساتير الأوربية ، كان الحل هو الفصل بين السلطتين ، الكنيسة لشئون الدين ، والدولة لشئون الدنيا ، وبالتالى العودة لقول المسيح « أعط مالقيصر لقيصر وما لله لله » .

وفى الحضارة الغربية أصبحت العلمانية جزءاً من الحياة اليومية ، وقامت عليها الدساتير الأوربية ، فلا دين رسمياً للدولة ، ولا دين لرئيس الدولة كأحد الشروط لتولى الرئاسة ، ولا قانون كنسياً ينظم العلاقة بين الأفراد مثل قانون الأحوال الشخصية أو القانون الجنائى ، ولا تعليم دينياً فى المدارس ، ولا دعوات دينية فى أجهزة الإعلام .

(١) إيديولوجيا المغلوبين : مرجع سابق ، ص ٢١٥ .

وقد ارتبط الاستعمار بالتبشير ، والتبشير بالاستعمار ليتم استئناس الشعوب اللاأوربية أولاً عن طريق تحويلهم من الديانات الوطنية إلى المسيحية الغربية ، وبالتالى زرع الولاء للغرب ، بعد نزعه من الأوطان ، ويتحول الإيمان بالدين الغربى إلى ولاء للغرب السياسى [1] .وقد انتقلت بدورها الأفكار العلمانية إلى الشرق فى بداية القرن التاسع عشر إلى مصر وتركيا وإيران ولبنان وسوريا ثم تونس ولحقتها العراق فى نهاية القرن التاسع عشر ، وانتقلت إلى باقى الدول العربية فى القرن العشرين .

وبتحديد أكثر فإن « العلمنة » قد تبلورت فى الدعوة الصريحة إلى تأسيس الدستور على « القانون الوضعى » أو فصل الدين عن كل نشاط حضارى ، ومع أن هذه الدعوة قديمة روج لها « **هانوتو**» و « **اللورد كرومر** » وجميع المفكرين المسيحيين العرب - كما سنعرض لذلك بالتفصيل - وطبقتها عملياً تركيا الكمالية ، حين ألغت الخلافة عام ١٩٢٤ إلا أنها قد ارتبطت عام ١٩٢٥ باسم شيخ أزهرى سابق هو « **على عبد الرازق** » حين وضع كتابه «الإسلام وأصول الحكم»-وسيأتى الحديث عنه- والذى أنكر فيه قضية الخلافة فى الإسلام بمفهومها السياسى.

والحقيقة أن الدولة العلمانية تشتق نظرتها للحياة من قيم تتصل بالنشاط الإنسانى الاجتماعى المادى المباشر ، وليس من خلال قيم مفارقة ،

---

(١) د. حسن حنفى : حوار المشرق والمغرب : ص ٤٢-٤٣ ، الدار البيضاء ، دارتريقال للنشر ، ط ١ : ١٩٩٠ ، وللمزيد حول مصطلح « العلمانية » ينظر: Encyclobedia of philosophy والمعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية ، وكذلك ، العلمانية النشأة والأثر لزكريا فايد ، والعلمانية والإسلام لمحمد البهى ، وتهافت العلمانية لعماد الدين خليل ، وسقوط العلمانية لأنور الجندى، ومحمد عمارة الإسلام والعروبة والعلمانية ، ومحمد مهدى شمس الدين حول العلمانية ، وغير ذلك .

ويصبح استبعاد الوحى المنزل فى الرؤية العلمانية ، أمر ملازم لتوجه النظم والدول التى تنهج ذلك النهج ، بحيث تنصهر فى إطار التوجه العلمانى كل تمايزات المجتمع المدنى ، وفى هذا الإطار تستطيع الجماعات المختلفة فى داخل المجتمع الواحد ، أن تحتفظ بذاتيتها شرط إلا تؤثر هذه الذاتية على العقد الجمعى الذى التزمت به كل جماعة تجاه الأخريات فيمكن داخل المجتمع العلمانى انصهار كافة التوجهات الفكرية ، اشتراكية ماركسية ، ورأسمالية ليبرالية ، وغير ذلك ، حيث أن استبعاد النزعة الدينية - كمبدأ مفارق - أمر تتفق وتجتمع حوله كافة هذه التوجهات .

فى إطار الغرب ، تصبح العلمانية - أى نزع التقديس - وتتراجع الألوهية عن نشاط الإنسان داخل المدنية ، وهذا يعنى فى الممارسة الغربية، إن ما كان البشر يعتقدون مقدساً ودينياً فى مرحلة العصور الوسطى فى الغرب ، قد رُد إلى دنيويته ، أى إلى ماديته ، مع الاستبعاد الكامل لسلطة رجال الدين عن حركة المجتمع ، وبذلك تصبح العلمانية ، كمصطلح وكتاريخ وتنتمى إلى مجتمع مغاير ، هو المجتمع الغربى .

« فلم تكن الحركة العقلية التى طغت على أوربا فى عصر « التنوير» سوى رد فعل مبالغ فيه ضد الأوهام والخرافات التى سادت القارة فى عصور التحكم الكنسى المسيحى ، ثم مالبثت النزعة الطبيعية أن اكتسحت أوربا بأساليبها الحسية والتجريبية ، وراحت تشد الخناق على انفاس الناس ومطامحهم الروحية والفكرية والأخلاقية » [1].

(١) د. عماد الدين خليل : تهافت العلمانية ص ٩٦ ، بيروت - مؤسسة الرسالة : ١٩٨٣ .

لقد غيبت الكنيسة الحقيقة الكونية فى فكرها الدينى ، وجاءت سيرتها التاريخية كمؤسسة اجتماعية ، وكحليف دائم لقوى التخلف والجمود الفكرى ، وجسدت الله فى إنسان ، ثم غيبت الحركة عن الواقع ، ثم جاء العلم فغيبها بإلهها المتجسد ، وبغيبها عن الحركة فى الواقع[1].

إذاً فتعريف العلمانية مشروط بحالة تاريخية وحضارية غربية - لم يعرفها تاريخ الحضارة الإسلامية إلا بعد سقوط الخلافة فى تركيا - شهدت هذه الحالة لوناً من ألوان الانفصال بين الدين والنشاط الحضارى على مختلف الأصعدة ، وبالرغم من وضوح التغاير البيئى والتاريخى لدلالات استخدام ونشأة مصطلح العلمانية فى المجتمع الغربى ، إلا أن الخطاب التغريبى العربى- عبر فصائله المختلفة - قد سعى إلى تبنى هذا الاعتقاد، وفق استلابية واضحة ترى فى التجربة الحضارية الغربية ، والملجأ والملاذ للرد على تحديات مرحلة التخلف الحضارى فى العالم العربى والإسلامى.

وحين تصوغ تيارات التغريب توجهاتها الفكرية ومشروعاتها للنهضة، فى إطار النزعة العلمانية ، فإنها لا تفعل - تحت تأثير المرجعية الغربية - أكثر من اعادة صياغة المشكلات التى تواجه مسيرة الغرب ، تلك المسيرة التى انطلقت وتحددت ضمن مجال معرفى وتاريخى وحضارى مغاير لسياق التطور الاجتماعى والحضارى الخاص بالعالم العربى الإسلامى ، ويتحدد هنا وبوضوح طبيعة المأزق الحضارى الذى وضع فيه المتغرب العربى نفسه ، حين افتعل إشكالية الخيار الحضارى متخلياً عن ذاته الحضارية ، بعد أن صدمته الحقبة الاستعمارية ، بفارق بين فى المستويات

---

(١) محمد أبو القاسم حاج : العالمية الإسلامية الثانية ، ص ١٠٠ ، مؤسسة الرسالة : ١٩٨٣ .

الحضارية المختلفة ، وخاصة فى ميدان التقنية والنظم والمؤسسات وغير ذلك .

وقد أفرزت الممارسات العلمانية فى الغرب ، شيوع المذهب الإنسانى Humanism الذى يعلى من شأن الإنسان فى مقابل السيطرة اللاهوتية التى عانى تجربتها الإنسان الغربى خلال عصور التحكم الكنسى ، والنزعة الإنسانية ، أو المذهب الإنسانى « نسق من الآراء المبنية على احترام كرامة الإنسان والاهتمام برفاهيته وتطوره الشامل ، وصنع الظروف الملائمة للحياة الاجتماعية ، ويرتبط المذهب الإنسانى ارتباطاً وثيقاً بالآراء التقدمية ، فهو يعلن حرية الفرد ، يدافع عن الإنسان فى التمتع وفى إشباع الرغبات والحاجات الدنيوية .

ومن أبرز أتباع المذهب الإنسانى فى عصر النهضة ... بترارك ، ودانتى ، وبوكاشيو ، وليونارد دافنشى ، وإبراز موسى ، وبرونو ، ومونتينى ، وكوبرنيك ، وفرنسيس بيكون ، وهؤلاء ساعدوا فى صياغة آراء دنيوية ، ويستخدم اصطلاح المذهب الإنسانى لوصف ثقافة وإيديولوجية عصر النهضة »[1].

هكذا تبلورت معالم تقديس جديد ، يحل محل التقديس القديم المتمثل بالمشروعية الكنسية ، ويرتكز هذا التقديس على انطلاق الحضارة الحديث ، وفق الأبعاد المادية والعلمية وحدها ، والإيمان بالتقدم الاجتماعى، وإكتشاف مجاهيل الطبيعة والسيطرة عليها ، ودرس الإنسان لأول مرة كما

---

(١) الموسوعة الفلسفية : ترجمة سمير كرم ، بيروت ، دار الطليعة ، ط ٢ / ١٩٨٠.

يدرس عالم الفيزياء ، ولأن الإنسان - وفق التصور الغربى جزء من الطبيعة ، فينبغى عليه أن يخضع للفحص العلمى والتشريح المنهجى الصارم مثله مثل كافة الظواهر الطبيعية ·

ولسنا فى حاجة إلى بيان الحصاد المرير الذى جناه الغرب من جراء تلك الرؤية الآحادية لحركة التاريخ من خلال النزعة المادية ، مما أفضى إلى ظاهرة « أزمة الغرب » و « تدهور الغرب » ذلك المصطلح الذى ظهر جلياً خلال الانتاج الفكرى الغربى المعاصر ، وخاصة عند فلاسفة الحضارة فى الغرب، هذا بالإضافة إلى الأدب الغربى المعاصر الذى يعبر عن حقيقة وعمق الأزمة التى يدركها العقل الغربى حول حركة ومسار الإنسان ذو البعد الواحد[1] ·

انتقال النزعة الليبرالية Libralism: وهى عند مؤسسيها عقيدة وفلسفة ، حركة تلتزم بالحرية ، وهى تعنى لديهم أكبر قدر من الحرية الاقتصادية ، وأقل قدر من تدخل الدولة ، وهى باختصار تعنى بدايتها الحرية للجميع اقتصادياً واجتماعياً ودينياً ·

---

(١) يراجع فى ذلك : حوار الحضارات لجارودى ، وحوار الفكر الدينى ، والفكر المادى لأحمد زكى تفاحة ، والفن والعلم فى الفلسفة المعاصرة ، لأميل بوترو ، وتدهور الحضارة الغربية لأزوالد شينجلر ، وفلسفة الحضارة لشفتيزر ، وعماد الدين خليل فى تهافت العلمانية ، وأنور الجندى فى سقوط العلمانية ، ومحمد أسد فى الإسلام ومفترق الطرق ، وغير ذلك ·

(٢) حول مفهوم الليبرالية ينظر Encyclobedia of philosophy ط ٢ ج ٤ ، ص ٤٨٥ ، والمعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية ص ١٧٥ ط ٣ ١٤٠٣ هـ ، كما يراجع فى ذلك : بيتراجان : ظهور الليبرالية المصرية ، وفيليب جلال فى " الليبراليون وماذا يريدون " الطليعة القاهرية إبريل ١٩٧٥ ودراسة د. صلاح الدين منسى " الفكر الليبرالى فى السبعينات " نموذج مصر : الوحدة ع ٧٦ أغسطس ١٩٨٨·

والليبرالية فى مصر ، نشأت كنتيجة من نتائج التحول الذى طرأ على الاقتصاد العالمى فى القرن التاسع عشر والذى أدى إلى تغلغل الدول الرأسمالية داخل الدول المتخلفة لاستنزاف الفائض الاقتصادى منها ، وكان العامل الهام فى ظهورها فى مصر ، نمو الرأسمال الأجنبى فى مصر على يد العناصر الأجنبية التى استثمرت أموالها بشكل كبير وخاصة منذ عهد اسماعيل ، ولقد تأثرت هذه العناصر الأجنبية ، بالتحولات التى حدثت فى أوربا ، وبشكل خاص فى انجلترا ، واستطاعت هذه العناصر بتحالفها مع كبار الملاك الزراعيين ، وبعض عناصر الأقليات أن تكون مجموعات ذات مصالح طبقية واحدة تعمل على ارساء فكرة الربح ، وبالتالى تطالب بحقوق وضمانات أكثر من الخديوى دفاعاً عن مصالها ، ومن هنا جاءت نواة الفكر الليبرالى فى مصر ، وهكذا لم ينشأ بين اصلاب البرجوازية المصرية [1] الجديدة ، وإنما نشأ بالتبنى عن الغرب ، فهو مستمد من الفكر الليبرالى الأوربى ، ومع ذلك فقد نما هذا الفكر للصراع بين البورجوازية الجديدة ، وبشكل خاص الطبقة الوسطى ، وبين الرأسمالية المسيطرة وحلفائها من كبار الملاك والأقليات ، وقد تزعم المفكرون الشوام النضال الليبرالى فى مصر ، وقد لعب هؤلاء المفكرون دوراً كبيراً فى الدعوة للفكر الليبرالى ، وفى غرس أسس ومنهج التفكير العلمى فى البيئة المصرية ، وقد جمعت دعوتهم فى معظم الأحوال بين الطابع العلمى والعلمانى فى آن واحد .

---

(١) كلمة " بورجوازية " فى اللغة الفرنسية Burg هى التى ولدت فيما بعد كلمة " بورجوازية " وتعنى سكان المدن ، حينما أصبحت العلمانية تشكل ايديولوجيا الطبقة البرجوازية الصاعدة عبر تشكيل المراكز الحضارية الكبرى .

الفصل الثالث

«بدايات ظهور التيار التغريبى العلمانى فى القرن التاسع عشر»

إذا كنا قد عرضنا فى السطور السابقة لأهم المصطلحات المذهبية المرتبطة بالاتجاهات الفكرية المتأثرة والناقلة للفكر الغربى إلى الواقع العربى الإسلامى ، إلا أننا لانجد فروقاً تذكر بين هذه المسميات إلا فى الإطار ، أو الهيكل العام ، ويبقى هذا الخطاب فى مجمله تغريبياً سواء كان علمانياً أو ليبرالياً ، أو ماركسياً أو قومياً أو اشتراكياً ، إلى غير ذلك من الاتجاهات التى حاولت أن تقتفى النموذج الغربى فى الفكر من أجل النهضة ، وباختصار شديد فإن هذه الاتجاهات تنحو فى منهجها إلى منطلقين :

أولاً : القطيعة الكاملة مع الموروث الثقافى الإسلامى فكراً وعقيدة وتاريخاً .

ثانياً: التبنى الكامل لدلالات وقيم الموروث الثقافى الفكرى الغربى

فبرامج التغريب تحاول أن تخدم هدفاً مزدوجاً ، فهى تحرس مصالح الاستعمار ، بتقريب الهوة التى تفصل بينه وبين المسلمين ، نتيجة لاختلاف القيم ، ونتيجة للمرارة التى يحسها المسلم إزاء المحتلين ممن يفرض عليه دينه جهادهم ، وهى فى الوقت نفسه تضعف الرابطة الدينية التى تجمع المسلمين ، وتفرق جماعتهم التى كانت تلتقى على وحدة القيم الفكرية والثقافية ، أو بتعبير أشمل وحدة القيم الحضارية [(١)]

---

(١) محمد محمد حسين : الإسلام والحضارة الغربية : ص ٤١ ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٦ .

أما عن الكيفية التى تبلورت من خلالها هذه الاتجاهات فى العالم العربى فتجيب عنها السطور المقبلة من البحث ·

مسيحيو الشام : لقد عاشت الطوائف المسيحية فى الشرق العربى زمن السيطرة العثمانية فى عزلة تامة ، فلم يشارك ابناؤها فى الحياة السياسية ، ونظر إليهم دائماً باعتبار أنهم أهل ذمة ·

إلا أن وضعية هذه الأقليات تغيرت بعد هبوب رياح الغرب على الشرق ، أى فى مرحلة الأعداد والهيمنة الاستعمارية وفى مرحلة تحققها ، حيث منح بعض إفراد هذه الأقليات ، امتيازات اقتصادية وسياسية ، فأصبحوا يقومون بدور الوسيط ، فتحسنت وضعيتهم الاقتصادية والاجتماعية ، مما سمح لبعض مثقفيهم بصياغة برامج نظرية للإصلاح ، طالبوا فيها بحقوقهم السياسية ، كما حددوا تصوراتهم الخاصة بالمجتمع والإنسان ·

وقد كانت هذه الرؤية تختلف بالضرورة عن الرؤى الثقافية السائدة إذ ذالك ، فى مناخ الفكر العربى المعاصر ، وخاصة التيار الإسلامى الإصلاحى التوفيقى والذى مثله محمد عبده والأفغانى ورشيد رضا وغيرهم·

وقد بدأ تأسيس المدارس التبشيرية فى الوطن العربى ، قبل الغزو الاستعمارى الأوربى ، واستمر عمل هذه المدارس أثناء الحكم الاستعمارى وتنامى دورها ، وحين تقرن صفة التبشير بهذه المدارس ، فإننا نأخذ فى

الاعتبار الهدف الذى وضعه القائمون عليها نصب أعينهم حين أسسوها ، وهو فى كل الأحوال يقع ضمن رسالة « **التغريب** » سواء عن طريق غربى « **دينى** » ، أو عن طريق غربى « **علمانى** » ، انطلاقاً من أفكار الرسالة « التمدينية الغربية » والواجب التمدينى للرجل الأبيض، والاعتقاد بوحدانية الحضارة الغربية [1] .

لقد كان المسيحيون الناطقون بالضاد ، الذين قد اتصلوا بأوربا بواسطة مدارس الإرساليات والتجارة ، لم تكن أوربا غريبة عنهم ، كما كانت عند المسلمين ، لذلك لم يشعروا ، إذا هم قبلوا بأفكارها وأساليب حياتها ، بأنهم غير منسجمين مع أنفسهم أو أنهم بحاجة إلى تبرير عملهم أمام معاصريهم أو أجدادهم، لكن التفكير الأوربى الحديث الدائر حول الحقوق والواجبات وطبيعة المجتمع وفضائله ، قد آثار عندهم - كجماعات مقفلة تعيش خارج نطاق الحياة السياسية - أسئلة لم يكونوا فى وضع يسمح لهم بالإجابة عليها [2]. فلم تكن الإرساليات المسيحية الوافدة إلى المشرق العربى إلا المقدمات الأولى التى هيأت الطريق وأفسحت المجال للاستعمار الثقافى المصاحب للاستعمار العسكرى ، حيث اتخذت هذه المقدمات أشكالاً عدة تراوحت بين خطاب استشراق «معرفى» يلبس مسوح العلم، وبين خطاب سياسى «صريح» كانت تعلنه الجيوش الأوربية الغازية ، من خلال بيانات وخطابات قادتها ، وهكذا

---

(١) البرت حورانى : الفكر العربى فى عصر النهضة : ص ٧٩ ، ترجمة ، كريم عزقول ، بيروت ١٩٦٨ ، ويعد من خير المراجع التى تؤرخ لهذا الاتجاه ولنشأته وتطوره .

(٢) د. محمد صدقى الدجانى : فى التراث وتحديات العصر : ص ٣١٥ - ٣١٦ .

نشط جيش الموظفين المثقفين فى التبشير بقداسة الرسالة الأوربية الوافدة مع الدول (الحامية) و «شمولية » و « إنسية » مبادئها ، وهكذا جاءت الجيوش الاستعمارية محملة بالقوة والفكرة ، وقد توزع الموقف من خلال هذا التغلغل إلى ردود فعل متباينة ، من ناحية القبول والرفض ، وكان من أبرزها تبنى النخبة المثقفة العربية للوافد الثقافى الاستعمارى ومحاولة اعتماده منطقياً للنهضة والتمدن .

ولم يخفى الغرب رغبيه فى فصل الأقليات الدينية عن تاريخها الثقافى - الاجتماعى داخل إطار المجتمع الإسلامى ، ليرسم لها انتماء ثقافياً بديلاً من ذلك ، وتصبح ثقافتها - فى هذه الصورة التى يقدمها لها الغرب - جزء من الثقافة الأوربية الحديثة ، وريثة الثقافة المسيحية والإغريقية ، وأن صلتها بإرثها الثقافى التى انقطعت فى إطار السيطرة الإسلامية ، يعاد تجديدها لدى هذه الأقليات ، بالقدر الذى يتكدس فيه انتماؤها للغرب ولثقافته التنويرية الحديثة وريثة ذلك الإرث الثقافى، وكم كان مطلوباً من هذا الخطاب من جهدكى يجند موظفين متفرغين لقولبة الوعى العربى حتى يستسيغ مسلمة الانقطاع الثقافى الذى أحدثته سيطرة الإسلام فى العصر الوسيط [1] .

وقد أصبح المفكرون المسيحيون طليعة التغيير لأنهم أبدوا أكثر من غيرهم استعداداً للتجاوب مع القوى الجديدة فى الغرب ، وكان أمراً طبيعياً

(١) الفكر العربى فى عصر النهضة : مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

أن يرغب هؤلاء فى تأسيس دولة قومية لا علاقة لها بالاسلام ، كما كان المفكرون العرب من المسيحيين بحكم كونهم أفضل المترجمين للفكر السياسى والقيم الغربية ، وأول من أيد فكرة القومية العربية الخالية من أى مضمون إسلامى.[1]

وكان لهؤلاء صحافة احتكروها عبر الثلاثين عاماً الأولى من تأسيسها يصدرونها فى بيروت والقاهرة واسطنبول ، مما جعل قراء البلاد العربية طيلة جيل كامل يتأثرون بأفكار هؤلاء ، حيث كانت تدعو صراحة إلى الفصل التام بين حقلى الدين والدنيا .[2]

وكانت المجلات التى تدعو يومئذ إلى تلك الأفكار هى :

- مجلة «**الجنان**»(١٨١٠-١٨٨٦م)أصدرها بطرس البستانى فى لبنان.

- مجلة« **المقتطف**»أنشأها عام (١٨٧٦م) فى بيروت معلمان نصرانيان شابان من أساتذة الكلية البروتستانتية ، هما يعقوب صروف وفارس نمر ، ثم انتقلا إلى القاهرة عام ١٨٨٥ م وبقيت تصدر لمدة نصف قرن .

- مجلة «**الهلال**» التى صدرت عام (١٨٩٢ م) انشأها جرجى زيدان الذى تلقى علومه فى الكلية البروتستانتية السورية .

وقد قسم الدكتور شرابى هذا الاتجاه إلى ثلاث فئات : الأدباء الرواد وهم:فارس الشدياق(١٨٠٤-١٨٨٧)وناصيف اليازجى(١٨٠٠-١٨٧١)

---

(١) للمزيد ينظر : د. إبراهيم عبس فى بحثه عن شبلى شميل كنموذج لهذا الاتجاه بالفكر العربى العدد ٣٩ - ١٩٨٥ .

(٢) د. هشام شرابى : المثقفون العرب والغرب : ص ٨٠ ، بيروت دار النهار ، ط٢ : ١٩٧٨.

وإبراهيم اليازجى(١٨٤٧-١٩٠٦)وأديب اسحق(١٨٥٦-١٨٨٥) وفرنسيس مراش (١٨٣٦ - ١٨٧٣) وانطاكى الحمصى (١٨٥٨ - ١٩٤١).

ثم رواد الثقافة والتربية وهم : بطرس البستانى (١٨١٩- ١٨٩٣) وجرجى زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤) ولويس شيخو (١٨٥٩ - ١٩٢٧) وعيسى المعلوف (١٨٦٩ - ١٩٥٦).

ثم رواد الفكر العلمى والفلسفة والدعوة العلمانية الصريحة وهم : يعقوب صروف (١٨٥٢ - ١٩٢٧) وشبلى شميل (١٨٦٠ - ١٩١٦) وفرح أنطون (١٨٧١ - ١٩٢٢)، وسليمان البستانى (١٨٥٦ - ١٩٢٥) وأمين الريحانى (١٨٧٦ - ١٩٤٠) ونقولا حداد (١٨٧٠ - ١٩٥٤) وسلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨) .[١]

والجدير بالذكر أن العلمانيين فى العالم العربى، يدعون إلى العلمانية بالمعنى الغربى ، فصل الدين عن الدولة ، والدين لله والوطن للجميع ، والملاحظ أنهم من النصارى ، وغالبيتهم من نصارى الشام ، والذين كان ولاؤهم الحضارى للغرب ، ولا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة ، وتربوا فى المدارس الأجنبية وفى ارساليات التبشير ، فكان الإسهل فى دعونهم الصادقة للتقدم والنهوض بالبلاد أخذ النمط الغربى الذى عرفوه ودعو إليه ورأوا ماثلاً فى تقدم الغرب الفعلى .[٢]

---

(١) الفكر العربى فى عصر النهضة : مرجع سابق : ص ١٢٥ .

(٢) المثقفون العرب والغرب : مرجع سابق : ص ٧٦ وما بعدها .

وإذا كان هذا الرافد التغريبى المسيحى الذى جاء من بلاد الشام إلى مصر ، لم يتحول إلى تيار رئيسى فاعل فى الفكر العربى ، لأنه لم ينبع من داخله ، ولم يتمكن من الاندماج فيه ، فإنه قد أسهم فى دفع التوفيقية الإسلامية - بحكم صراعه معها [1] إلى مزيد من العقلانية والاستيعاب الجدى للحضارة الغربية .[2] من ناحية أخرى مهدت التأثيرات العقلانية المادية المبكرة التى جلبها العلمانيون المسيحيون لتقبل الأفكار الماركسية فى فترة لاحقة ، فعلى الرغم من أن العلمانية المسيحية لم تكن ماركسية النزعة أساساً ، وغلب عليها المنحى التطورى الداروينى والقيم(الليبرالية) ، اجمالا إلا أن ما جلبته من عقلانية خالصة ، وتفكير اجتماعى تطورى اشتراكى ، ونزعة « يسارية » مبكرة اسهم فى تهيئة بعض العرب لتقبل الماركسية عندما بذرت بذورها فى العشرينات ومطلع الثلاثينات [3] .

غير أن العلمانية والماركسية معاً بقيتا محصورتين اجتماعياً وفكرياً إلى حد كبير ضمن نطاق الأقليات ، وفى حدود البيئات ذات الأوضاع ذات الخاصة ، ولم ينم تيار علمانى أو ماركسى بشكل طبيعى ، متأصل وراسخ فى البيئات السلفية والتوفيقية .

وارتبطت الفكرة **العلمانية** - سياسياً وأيديولوجياً - بالغرب الرأسمالى (**الاستعمارى**) كما ارتبطت **الماركسية** على النحو ذاته

(١) د. حسن حنفى : حوار المشرق والمغرب ، مرجع سابق ص ٤٣ .
(٢) مثال محمد عبده فى كتابه " الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية فى رده على فرح انطون .
(٣) د. محمد جابر الأنصارى : تحولات السياسة فى الشرق العربى . ص ١٣-١٤ ، عالم المعرفة ، الكويت العدد / ٣٥ .

بالمعسكر **الشيوعى**.[1] وقد احتلت مصر مكان الصدارة لحركات التغريب، وذلك لكونها أكثر الأقطار العربية والإسلامية جذباً وتأثيراً .

وقد دعمت إدارة الاحتلال الإنجليزى فى عهد « **كرومر** » الحضور الثقافى الأوربى ، وهو الذى لقيت مشروعاته التغريبية التى طبقت تطبيقاً واسعاً فى الإدارة المصرية ، ترحيباً واسعاً لدى **الأحزاب المصرية** وخاصة (حزب الأمة) أولاً ، ثم (حزب الوفد) وحزب (الأحرار الدستوريين) .

لقد افسحت الإدارة الاستعمارية مجال الحرية واسعاً ، وخاصة حرية التغريب التى وقفت وراءها وشجعتها وحمت دعاتها من ردود الفعل الشعبية والتى تجلت خاصة فى حملة« التغريبيين » على القواعد الإسلامية والمعطيات الدينية ، ليس بقصد اصلاحها ، وإنما بقصد نبذها من أجل إحلال الثقافة الغربية محلها .[2]

وبتأثير المد الفكرى للمثقفين الذين وفدوا إلى مصر من بلاد الشام ، تحول العديد من المفكرين والأدباء فى مصر إلى تبنى خط التغريب والعلمنة ، وقبول واضح للفكر الأوربى وللمذاهب الغربية ، نذكر منهم لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) سعد زغلول (ت ١٩٢٧) طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) اسماعيل مظهر (١٨٩١ - ١٩٦٢) الذى اتجه بعد وفاة محمد عبده إلى ما يقرب من نظرة « كرومر» بشأن مسألة التجديد وطريقة معالجة القضايا الإسلامية .

---

(١) المثقفون العرب والغرب : ص ٨٩- ٩٢ ومن المعروف أن " خالد بكداش " قد ترجم " البيان الشيوعى إلى العربية سنة ١٩٣٣ .

(٢) تحولات الفكر و السياسة فى الشرق العربى : مرجع سابق ص ١٤ - ١٥ .

وتتضح تغريبية **لطفى السيد** فى قوله الذى يحدد انتماءه الفكرى « يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لايمكنها أن تتقدم ، وإذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها وتتواكل فى ذلك على أوهام وخيالات يسميها بعضهم الاتحاد العربى ، ويسميها آخرون « الجامعة الإسلامية » [1]

وجاء منصور فهمى (ت ١٩٥٨) الذى قدم أطروحته للدكتوراه فى فرنسا عام ١٩١٣ بعنوان « حالة المرأة فى التقاليد الإسلامية وتطوراتها » باشراف المستشرق اليهودى « ليفى برول » (١٨٥٧ - ١٩٣٩) ونهج فيها منهج النقد التاريخى العلمى ، المتحرر من الالتزام بحقيقة الوحى ، فى تفسير سلوك النبى وعلاقاته وتشريعاته .[2]

وقد انشأ كرومر من أجل تقنين وتطبيع التغريب ، ربط مصر بثقافة المستعمر انشأ كلية « فكتوريا » التى قصد بها تربية جيل من أبناء الحكام والزعماء والوجهاء فى محيط انجليزى ، ليكونوا من بعد بمثابة أدوات للمستعمر الغربى فى إدارة شئون المسلمين ، وليكونوا فى الوقت نفسه ، أدواته فى التقريب بين المسلمين وبين المستعمر الأوربى ، وفى نشر الثقافة الغربية .[3]

ومن أهم القضايا التغريبية التى كان لها أصداء سياسية واسعة ، وتركت بصماتها القوية على الممارسات الفكرية والثقافية فى محيط العالم

(١) د. فهمى جدعان : أسس التقدم : مرجع سابق : ص ٣٢١ : ٣٢٢

(٢) لطفى السيد : تأملات : ص ٧٥ ، ط ٢ .

(٣) تحولات الفكر والسياسة : ص ٢١ .

الإسلامى، فقد تمثلت فى العلاقة بين الدين والدولة ، أو العقيدة والشريعة، وأراد أصحاب هذه النزعة تجريد الإسلام من منهجه التكاملى الذى يجمع بين العقيدة والشريعة ، بين الدين والدنيا ، ليجعلوه مجرد «دين» فحسب ، بالمعنى الغربى الحديث لهذه الكلمة ضمن مدلولاتها وتطبيقاتها فى الحضارة الغربية .

وأخطر من مثلوا هذا الاتجاه الشيخ على عهد الرازق حين وضع كتابه «الإسلام وأصول الحكم» عام ١٩٢٥ بعد عام واحد من ألغاء الأتراك العثمانيين للخلافة والذى طرح فيه قضية العلمانية للمرة الأولى فى صميم الفكر العربى الإسلامى ، بعد أن أصدرت الحركة العلمانية الكمالية كتيباً بررت فيه لجوءها إلى العلمنة بمبررات مستمدة من مبادىء الإسلام ذاته [١] .

وفى عام١٩٢٦ أصدر طه حسين كتابه «فى الشعر الجاهلى» مستخدماً منهج الشك الديكارتى والنقد التاريخى الأوربى فى غربلة الروايات والنصوص الدينية - بما فى ذلك آيات القرآن - مما طرح إمكانية نقد القرآن ونقضه من وجهة نظر البحث العلمى ، وهنا تكمن خطورة الكتاب .

---

(١) الإسلام والحضارة الغربية : ص ٤١ .

(٢) يمكننا أن نذكر لأهم الخطوات العلمانية التى قام بها « أتاتورك » فى سبيل توطيد النظام العلمانى : (١٩٢٢ إلغاء السلطنة) (١٩٢٣ إعلان الجمهورية) (١٩٢٤ إلغاء الخلافة ومنصب شيخ الإسلام ووزارة الشريعة والمدارس الدينية ، وإلغاء المحاكم الشرعية وغلق الأضرحة ، ومنع الألبسة الدينية ، ورفض حجاب المرأة المسلمة) (١٩٢٦ أصدر قانوناً للأحوال المدنية مؤسساً على القانون السويسرى ، (١٩٢٨ إستبدال الحرف العربى باللاتينى) وغير ذلك .

وفى العام ذاته ١٩٢٦ كتب اسماعيل مظهر (١٨٩١ - ١٩٦٢) فى المقتطف يدعو إلى نقض العقلية الغيبية المخلوطة بشىء من العلم التى تميزت بها الحضارة الإسلامية ، وإلى إحلال العقلية الغربية العلمية محلها دون تقريب وتوفيق .

وفى هذه الفترة أيضاً كان محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) يطرح مفهوماته فى الأدب الفرعونى ، وفى الدعوة إلى العلم الخالص ، ويترجم ابحاثاً عن النظرة الوضعية « لأوجيست كونت » القائلة بانتصار مرحلة العقل ، ويؤلف كتاباً عن « حياة روسو (١٩٢٢) شارحاً فكرته فى « الدين الطبيعى »[١] .

وبموازاة هذه الاتجاهات التغريبية العلمانية ، ظهرت بواكير الاتجاه الماركسى بعد انتصار الثورة البلشفية فى روسيا عام١٩١٧ ، وظلت الأفكار الاشتراكية حتى قبيل الحرب العالمية الأولى ، محصورة بشكل رئيسى فى نطاق العلمانيين المسيحيين واصدر سلامة موسى فى عام ١٩١٣ كتابه « **الاشتراكيين** » يشرح فيه مفهومه المستقى من الغابية التطورية البريطانية ، ثم يقدم مصطفى حسنين المنصورى : كتابه « تاريخ المذاهب الاشتراكية » وفى عام ١٩٢٠ تأسس « الحزب الاشتراكى المصرى » ثم تلاه « الحزب الشيوعى المصرى » عام ١٩٢٢ ، وفى ذلك العام ظهرت فى لبنان جريدة « الصحافى التائه » (١٩٢٢ - ١٩٣٠) لاسكندر

---

(١) ينظر كتابه : ثورة الأدب المعاصر : مرجع سابق : ص ٥٧ : ج٢ .

الرياش ، لتكون جريدة العمال والبؤساء ولتمثل النواه الأولى للتجمعات الشيوعية فى لبنان وسوريا وفلسطين .

وفى العام ذاته (١٩٢٢) ترجم أحمد رفعت بمصر كتاب لينين «الدولة والثورة» وترجم خالد بكداش " البيان الشيوعى عام (١٩٣٣) وتبعه مصطفى حسنى بترجمة كتاب فردرك انجلز « مبادىء الشيوعية » تحت عنوان « تعاليم الماركسية » عام (١٩٣٥) .[١]

وفى الآونة المعاصرة ، امتدت الكتابات الماركسية فى العالم الإسلامى ، لا لتقدم الفكر الماركسى فقط ، وإنما تحاول - ضمن سقطات التغريب اللامنهجية - أن تفسر وتحلل الحضارة الإسلامية عقيدة وفكراً وتاريخاً ، وفق مقولات المادية الجدلية والمنهج المادى التاريخى .

ومن أبرز هؤلاء : « حسين مروة » فى كتابه « النزعات المادية فى الفلسفة الإسلامية » و « تراثنا كيف نعرفه » ، « طيب تيزينى » فى كتابه « مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط » وعبد الله العروى فى كتابه « العرب والفكر التاريخى » وغير ذلك من المؤلفات والدراسات والمقالات التى تبنتها مجلة « الطليعة » المصرية فى الستينات من هذا القرن .

وفى هذه الفترة بدأ التفكير القومى الذى يحاول تجريد المنظومة الإسلامية من عالمية وإنسانية الدعوة، وحصرها فى نطاق القوميات

---

(١) ينظر كتابه ، ثورة الأدب : جاك جاك روسو حياته وكتبه .

والعصبيات الضيقة ، حيث يتنافى ذلك كلية مع خلود وعالمية الرسالة الإسلامية ، بوصفها ديناً خاتماً للإنسانية جمعاء .

واكتسب التفكير القومى بعداً علمانياً على يد « ساطع الحصرى » (١٨٨٠ - ١٩٦٨) ولم يعد الدين عنصراً جوهرياً حاسماً فى القومية ، وجرت المحاولات لتأسيس أمة عربية جديدة غير مرتبطة بمفهوم « دار الإسلام » وإلى مثل ذلك دعا لطفى السيد إلى وطنية مصرية علمانية ، تربط الشخصية المصرية بالأصول التاريخية للفرعونية ، وإلى مثل ذلك دعا ميشيل عفلق فى التجربة البعثية .

وقد استمرت مشروعات الخطاب التغريبى فى الفكر العربى إلى مرحلة ما بعد الاستعمار، وسنعرض لنماذج من هذه الأعمال من خلال نصوص أصحابها ، وذلك فى إطار القراءة الموضوعية لمنطق هذه النصوص ، والتى تبرز بوضوح الصعود المتنامى للمرجعية الفكرية الغربية التى انطلق منها الخطاب التغريبى المعاصر،ضمن جهوده الفكرية،هذا مع غياب الرؤية الموضوعية لاستيعاب المقومات والمبادىء التى يتأسس عليها الخطاب الإسلامى الذى يرتكز على العقيدة الإسلامية، التى تعد بمثابة المصدر الرئيس الذى تنبثق عنه كافة الفعاليات الحضارية للشخصية المسلمة .

هذا بالإضافة إلى محاولات تشويه وطمس كافة الجوانب الموضوعية والإضافات الخلافة للموروث الفكرى الإسلامى فى كافة الميادين المعرفية التى شكلت اسهامات العقل المسلم فى تاريخ الثقافات والحضارات .

ولعلنا وفق هذا التناول الذى يحدد منهجنا فى التعامل مع الفكر

العربى والإسلامى الحديث، حسبنا الإشارة إلى التفرقة بين مصطلحين يستخدمان للتعبير عن الإسهامات المعرفية والفكرية فى العالم الإسلامى الحديث ، وهما « الفكر الإسلامى » و « الفكر العربى » ، لأننا كثيراً ما نستخدمها ، وكأنهما يعبران عن منطلق واحد وغاية واحدة ، والحقيقة أن الفكر الإسلامى هو ذلك الجهد العقلى والمعرفى الذى يصيغ النظرة إلى كافة المشكلات والقضايا التى تعن للإنسان فى مسيرته صوب تحقيق الفعل الحضارى ، من خلال الوحى المنزل والهدى النبوى ، وأن العقيدة الإسلامية هى التى تحدد المنطلق لهذا الفكر ، والغاية التى يبتغبها والأدوات والوسائل المنهجية والمعرفية التى يستخدمها للوصول إلى هذه الغاية ، هذا مع إضافة ملاحظتين رئيستين :

الأولى : إن الفكر الإسلامى وإن كان ينطلق من العقيدة الإسلامية ويرتبط بها ، إلا أنه يصيب ويخطىء فى إطار ابداعاته وجهوده ، وذلك لأنه - أى الفكر الإسلامى - اجتهاد يداخله الهوى والتجربة ، ولذا فهو غير معصوم من الزلل .

أما العقيدة الإسلامية فمعددة أركانها ومبينة أسسها من خلال الوحى المنزل ، وصحة الفكر أو فساده إنما بعرضه على مبادىء هذه العقيدة التى يستحيل فى غيابها استيعاب فعالية الإسهامات الفكرية الإسلامية.

الملاحظة الثانية : تتعلق بكون ضرورة ارتباط الفكر الإسلامى بأصوله العقائدية ، فلا يعنى هذا أنه يتقوقع على نفسه ، ويغلق نوافذه فى التعرف على الانجازات الفكرية والعلمية لمجتمعات مغايرة، تلك

الإنجازات التى تعد بمثابة التراكم المعرفى والثقافى لهذه المجتمعات ، وتجربة الحضارة الإسلامية فى التعامل مع الوافد الثقافى فى البيئة الإسلامية - إبان عصور الإزدهار الحضارى - تؤكد أن العقل المسلم لايرفض معطيات الأخرى ، ولكنه لايتقبلها بالكلية فأخذ ورفض ، وانتقى ومحص .

وكانت خصوصية الانتماء الحضارى للشخصية المسلمة هى التى صاغت منهجية التعامل مع الوافد الفكرى والحضارى ، مصداقاً للحديث النبوى الذى يقول :

« الحكمة ضالة المؤمن .. أنى وجدها فهو أحق الناس بها » .[1]

أما مصطلح « **الفكر العربى** » ، فهو يشترك مع الفكر الإسلامى -مع الاستثناء- [2] فى اهتمامه بنفس القضايا والمشكلات التى تواجه المجتمعات العربية والإسلامية حول « مسألة الخيار الحضارى » من أجل تجاوز مرحلة التردى الحضارى فى واقعنا المعاصر، هذا بالإضافة إلى استخدامه للغة العربية كأداة يقدم من خلالها جهوده الفكرية.

فإن كان كلاهما - أى الفكر الإسلامى والفكر العربى - يهتمان بنفس القضايا والمشكلات التى تفرض نفسها بالحاح على واقعنا الحضارى ، مثل الأصالة والمعاصرة ، والوافدة والموروث ، والتقدم والتخلف ، والخصوصية

---

(١) رواه الترمذى فى السنن : كتاب العلم / ١٩ .

(٢) والاستثناء هنا الهدف منه بيان وجود العديد من الكتابات الإسلامية الفكرية التى كتبت بلغات أخرى غير العربية مثل كتابات إقبال والمودودى ومالك بن بنى ورشدى فكار وغيرهم ، هذا بالإضافة إلى وجود كتابات تغريبية مثلها أنور عبد الملك ومحمد أركون وعبد الله العروى من خلال اللغة الفرنسية .

والتبعية ، إلى غير ذلك من مصطلحات وقضايا شاعت فى المنتج الفكرى والثقافى للمرحلة ، وكلها تبتغى غاية واحدة هى النهضة والترقى والتمدن فى خضم الكيانات الحضارية المعاصرة .

بالرغم من هذا ، فإن الخطاب العربى فى تنظيره لمشكلات الواقع العربى الإسلامى - وفى إطار الجهود التى قدمها رموز هذا الخطاب لصياغة المرحلة ، ندرك سيطرة المرجعية الغربية الفكرية - عبر فلسفاتها ومذاهبها المختلفة - على منطلقات الخطاب العربى ، بل وعلى الأساليب والمناهج التى يستخدمها هذا الخطاب فى فهم واستيعاب الإسلام كعقيدة وثقافة وحضارة ، هذا بالإضافة إلى التجاهل المطلق لحقائق الإسلام وتاريخه وحضارته .

وحين تستلب توجهات المفكر العربى إلى هذا الحد لصالح الوافد الغربى، فإننا نؤكد على خصوصية الفكر الإسلامى الذى تحدده المنطلقات الإسلامية ، وعلى تغريبية الفكر العربى الذى أوقعته صدمة التقدم الغربى فى مأزق الخيار الحضارى .

وبدلاً من التصدى لمشكلات العالم العربى والإسلامى ، من خلال الإطار العقائدى والحضارى للإنسان العربى ، نجده - أى الفكر العربى - يتجه بكليته ويخضع - وفق استلابية واضحة - للوافد الفكرى والحضارى القادم من الغرب .

الفصل الرابع

«نماذج من الخطاب التغريبى»

لقد وجد الفكر العربى الحديث نفسه - يواجه - ضمن واقع عالمى استعمارى جديد - محورين يبلور من خلالهما توجهه الحضارى .

المحور الأول هو محور الأخذ والاقتباس والذوبان فى الآخر ، وهو الغرب وحضارته ، **والمحور الآخر** هو العودة إلى التمسك بأصالته العقائدية والحضارية التى صاغت ضمير الأمة المسلمة فى تاريخها الحافل من خلال الأصول الإسلامية قرآناً وسنة .

والذى لاشك فيه أن المنحى الذى حاول أصحابه ، اقتفاء النموذج الغربى فى النهضة قد ثبت فشله على مستوى الصياغة الحضارية للشخصية العربية الإسلامية ، ودليل ذلك الواقع الحضارى المتخلف الذى يحياه العربى المعاصر ، والذى هو النتاج الحقيقى للمذاهب والسياسات التى تقتضى آثار وقيم النموذج الغربى فى النهضة والتقدم ، وفى نفس الوقت غياب البديل الإسلامى الحضارى ، بكل ما يحمل من مقومات ودلالات غيرت مسار التاريخ .

ولايمكن للأمة فى أية مرحلة من مراحلها التاريخية أن تنطلق إلى المستقبل دون الرجوع إلى هذه المقومات ، والتى تحقق فعالية الحاضر ، واستمرارية العطاء الحضارى ، وفق هذه المقومات ، لافى غيرها ، وقول الحق تبارك وتعالى يهدينا رشد الطريق وشرف المقصد :

﴿ وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ﴾ الأنعام /١٥٣ .

ونحاول الآن التعرف على بعض النماذج الفكرية - فى إطار الفكر العربى الحديث - التى حاولت استلهام المفاهيم والقيم الغربية ، ونقلها إلى الواقع العربى والإسلامى وأثر ذلك المنهج على استلاب الشخصية العربية ، وإبراز المأزق الحضارى الذى وضع فيه المتغرب العربى نفسه فى نظرته للوافد الغربى،ونحن نحاول التناول الموضوعى لمضامين ودلالات الخطاب التغريبى،حتى وإن كنا سنختار لبعض الفقرات المجتزأة من مصادرهم الفكرية،أى مع المبادىء التى جاء بها الوحى المنزل ، وكما قلنا من قبل أن المفهوم الإسلامى للحضارة يتأسس وينطلق من خلال الوحى الذى صاغ مقومات الشخصية الإسلامية ، على المستويين ، عقيدة المسلم ، والفعل الحضارى الذى حققه الإنسان المسلم فى انطلاقه من هذه الخصوصية الحضارية العقائدية .

شبلى الشميل : ١٨٦٠ - ١٩١٦ م :

لقد كان شميل واحد من ابرز الرموز التغريبية العربية ، حيث تبنى نظرية « داروين » فى النشوء والارتقاء ودافع عنها ، وترجم مقالات « بوخنر» فى النشوء والارتقاء ، ونشرها فى مجلة « المقتطف » ، كما بشر بالقيم العقلانية فى البناء الاجتماعى والحضارى ، رافضاً الدور الذى تقوم به النزعة الدينية فى حركة التاريخ .

وهو يتحدث عن ردود الفعل التى تلت نشر أفكاره فيقول : على أن

هذه الرجة التى حصلت حينئذ هى المقصودة فى ذلك الحين ، لإيقاظ الأفكار من نومها العميق، والحركة مهما كانت خير من السكون ، ومن منا نحن الشرقيين اليوم ، أولى بهزة تصل فينا إلى أعماقنا ، وقد تقادم علينا السبات حتى بتنا فى رتبة فى صف الأحياء لا هى بميتة فتدفن جثة جامدة، ولاهى بالحية فتبعث بشراً سوياً » [١].

هل الدين ضد الحضارة :

يعتقد الشميل : «إن الإنسان قادر على تحقيق التقدم وتحسين الأحوال بدون ديانات ، فالإنسان عاجز عن اصلاح المجامع مادام الدين موجوداً فيه» [٢]وهو لاشك فى أن الإنسان يمكن أن يتقدم ويتحسن حاله بدون ديانات ، ولاينبغى أن يساور أى إنسان ريب فى ذلك فيقول « فكون الإنسان قوام شأنه وصلاح حاله بدون الديانات فمما لايجب الشك فيه » [٣]

وأكثر من ذلك يؤكد على أنه «لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة ، ولايقوى شأن الديانة إلا كلما إنحط شأن الأمة . [٤]

ويقتنع الشميل « بأن الدين يفضى إلى التعصب ، رغير ذلك من الصفات السلبية التى يتحلى بها الناس » [٥]

---

(١) شبلى الشميل : فلسفة النشوء والارتقاء ، ج١: ص ٥ .
(٢) ج١ : ص ٣٦٧ .
(٣) ج١ : ص ٥١.
(٤) ج٢ : ص ٥١ .
(٥) ج٢ : ص ٥١ .

لقد تأثر الشميل بالنزعة المادية التى سادت أروبا فى القرن الثامن عشر ، فتصور أن الدين هو السد المانع لتقدم العقل العربى ، وإن لم يتم القضاء على النزعة الدينية ، فسيظل العالم العربى غارقاً فى تخلفه الحضارى .

لقد شن الشميل حملته على الأديان ، لكونها العائق الأساسى باتجاه التحرر، حيث يرى أنه لاشىء كالأديان، يقيد حرية التفكير والتعبير، والعلمانية التى رفع لواءها فتعنى حياد الدولة تجاه الدين، كل دين، فالعلمانية ليست عقيدة إيجابية أو فلسفية تعتمدها الدولة وتبشر بها وتعلمها وتثقف بها بوجه المعتقدات الدينية ، بل هى موقف سلبى .(١)

والحقيقة أن التأمل لتاريخ الحضارة الإنسانية ، سرعان مايكتشف أن النزعة الدينية ، كانت دائماً بمثابة حجراً الزاوية فى صنع الحضارات - ايجاباً أو سلباً - فالمساحة التى غطاها الحس الدينى فى التاريخ تتميز بالفاعلية والإنجاز، وذلك لأن هذه النزعة المتأصلة والمتجذرة فى طبيعة الشخصية الإنسانية، تأخذ طريقها إلى حركة الواقع ، فهى تعبير تاريخى واجتماعى، للتجارب المتكررة عبر القرون ، كما أنها أساس جميع التغييرات الإنسانية الكبرى ، بحيث لا نستطيع أن نتناول ابعاد التكامل الحضارى للإنسان من زاوية المادة فحسب، ذلك لأن رسالة الإنسان فى الحياة لاتتحدد من خلال حاجاته الاستهلاكية الإنمائية، وإنما لابد من نزعة دينية متأصلة داخل النفس، ترد فى نهاية الأمر إلى حاجة الإنسان الأبدية ، إلى قوة أكبر من قوته المحدودة الزائلة ، تكون له سنداً لنشاطه الحضارى ، معنى ذلك أن

---

(١) جوزيف مغيزل ، العروبة والعلمانية ، دار النهار للنشر ، ص ٢٠ ، ١٩٨٠ .

النزعة الدينية تمثل أساساً حقيقياً فى البناء الفكرى للحضارة ، إذا مانظرنا إلى البناء الحضارى ، بوصفه كلاً مرتباً لايقبل التجزئة .

إن الشميل يعطى الحركات الدينية فى الغرب صكوك الغفران ، ويحرم منها الدين الإسلامى، فهو بروتستانتى النزعة متميز لقيمها الأيدلوجية التى تشربها منذ نعومة أظفاره [1]. **يقول فى هذا الصدد:**

« والنهضة التى حصلت لأوربا فى الفلاحة والملاحة والتجارة إنما سببها تلك الثورة الدينية التى فكت العقل من القيور » [2]

شميل يربط الدين بمذهب داروين : لقد برز تأثير « داروين » على الشميل ، عندما اعتبر الأخير ، أن نظرية النشوء والإرتقاء يصح تطبيقها على جميع الظواهر بغض النظر عن اختلافها النوعى ، وبناء على ذلك فإن نظرية « داروين » قادرة على تفسير الأديان المختلفة ، « وذلك لأنها كالأنواع تنشأ من أصل واحد ، وتتحول بعضها من بعض وتتنازع نظيرها ، فمبدأ الصراع من أجل البقاء لا يسرى فى مفعوله فى عالم الحيوانات فحسب بل وفى الديانات أيضاً [3] **فهل يمكن من الناحية المنهجية ، تطبيق مذهب « داروين » على الدين ، كما ذهب شميل ؟**

لم يأخذ شميل فى الحسبان أن الدين نزعة فطرية إنسانية ، وما هو فطرى ويمثل مشتركاً إنسانياً ، لايمكن بحال النظر إليه بمنظار عضوى ، ذلك

(١)د. إبراهيم عبس : شبلى الشميل داعية العقائدية الغربية : الفكر العربى عدد ٣٩ : ص ١٠٧

(٢) شبلى الشميل : فلسفة النشوء والإرتقاء : ص ٥١.

(٣) المذكرات : ج ١ : ص ٤٨ .

أن ماهو دينى وإنسانى واجتماعى يختلف عما هو عضوى فهو لم يميز بين أوجه الاختلاف بين القوانين التى تحكم حركة الكائنات ، وبين القوانين النفسية والاجتماعية التى لا يمكن وضعها تحت المجهر العلمى كقضية الانتخاب الطبيعى داخل الأنواع .

كما أن التعارض الداخلى بين أسباب الحياة والموت فى أية عملية حيوية (بيولوجية) هو الذى يؤدى بالكائن إلى قمة نموه ، ثم إلى نهاية تحلله .

أما فى المجال الاجتماعى ، فإن هذه الحتمية محدودة بل مشروطة ، لأن اتجاه التطور وأجله يخضعان لعوامل نفسية وزمنية ، يمكن للمجتمع المنظم أن يعمل فى نطاقها ، حين يعدل حياته ، ويسعى نحو غاياته فى صورة متجانسة منسجمة .[1]

وهو فى عملية اقتباسه عن الغرب ، يعمد إلى تنخيل ايديولوجى للواقع ، ولوادى ذلك إلى الوقوع فى التناقض ومخالفة الأصول العلمية ، والمنهجية الموضوعية ، لأن مايهمه هو توكيد مسلماته الدوجماطيقية (القطعية) ذوات النتائج والأحكام والاستنتاجات الجازمة المطلقة ، فهو لم يلحظ فى نقله عن « سبنسر» و « بوخنر» مثلاً بأنه بصدد استخلاص نتائج فلسفية معيارية من قضية علمية ووضعية هى « نظرية داروين » وهو لم ينقل نظرية «داروين» إلى الشرق ، تاركاً للقارىء استنتاج الخلاصة الفلسفية لها ، ولكن نقل عن مفسرين لداروين بما يتناسب وأهواءه ومواقفه

(١) مالك بن نبى : وجهه العالم الإسلامى :ص٢٤ : بيروت - دار الفكر : ط ٢ : ١٩٧٠.

الأيديولوجية [1]. إنه يجعل من النهضة ومن العلم الذى يجسدها مفهوماً ضيقاً منافياً لكل اعتقاد دينى أو فلسفى ، فهو يضع العلم بديلاً عن الدين ، لاإدارة للتقدم المادى والاجتماعى والعقلى، بما فيه تقدم الوعى الدينى ، وكانوا يدعوا إلى التخلى كليةً عن الدين ، بل عن كل فكر مختلف عن العلم الطبيعى ، حتى أصبح من المشروع أن نقول أن فلسفته الاجتماعية هى إنكار للعلوم الاجتماعية ومن ورائها المجتمع ذاته ، رغم أن هذه العلوم هى موضوعه الأساس . [2]

لقد أراد شميل لنظريته المنقولة وأفكاره الملفقة ، الذيوع والانتشار فى الوسط الثقافى العربى،حيث قوبلت بالكثير من الرفض انطلاقاً من أنها تتناقض مع الدين،وتسهم فى تقويض دعائمه،وعلى رأس الذين عارضوا نظرية «داروين » « الأفغانى» فى رسالته « الرد على الدهريين ».

لنقض مذهب « أحمد خان » (١٨١٧ - ١٨٩٨م) المتأثر بنظرية دارون ، ولذلك اراد شميل أن يؤدى هذا الدور التلفيقى من أجل تلاقى هذه الأفكار ، القبول والرضا .

ومن أهم الذين تصدوا « للداروينية » DARWINISM فى العالم الإسلامى الحديث نذكر ، الشيخ إبراهيم الحورانى ١٨٤٤ - ١٩١٦ والأب أسكندرطوران « المذهب الداروينى وأصل الإنسان » مجلد ١٩ الصفحات ٦٠٦ ، ٦٥٩ ، ٧٣٩ ، ٨١٤ ، ٩٠٨ .

---

(١) شبلى الشميل داعية العقائدية الغربية : ص ١٠١ .
(٢) اغتيال العقل : ص ١٨٩ .

أيضاً «أصول التاريخ البشرى وسوابقه » المشرق مجلد ٢٠ ص ٦٧١- ٨٠٤ .

وهناك أيضاً ردود وتعليقات من المفكر الإسلامى المصرى « **محمد فريد وجدى**» ١٨٧٨ - ١٩٥٤ منشورة فى كتابه ملحق بكتاب الإسلام، ولم يقف الأمر عند الشميل فقط، وإنما كان فى طليعة هذا الموقف الداروينى الإلحادى - كما تذكر الموسوعة الفلسفية العربية - أمين الشميل، ١٨٢٨ - ١٨٩٧ شقيق شبلى الشميل .

والشاعر جميل صدقى الزهاوى ١٨٦٣ - ١٩٣٦ ، واسماعيل مظهر ١٨٩١ - ١٩٦٢ مؤسس مجلة العصور ١٩٢٧ - ١٩٣٠ ، وإبراهيم الحداد ١٩٠٤ - ١٩٨٢ صاحب مجلة الدهور تأسست ١٩٣٠ ، وسلامة موسى ١٨٨٧-١٩٥٨ .[١]

وفى خلط واضح للمفاهيم وتجاهل متعمد لحقائق التاريخ الحضارى ، يخلط شميل بين التجربة الدينية فى الغرب ، وبين التجارب الدينية للمجتمعات الأخرى ، محاولاً فى منهجية قاصرة ، اخضاع فهمه للمسألة الدينية من خلال تجربة العصور الوسطى المسيحية فيقول « لاحاجة للقول ، إن الأمثلة التى تدلل على أن رجال الدين هم المسؤولون عما آلت إليه الظروف ، بالرغم من أن تعاليم الدين تدعوهم إلى مايخالف سلوكهم ، رؤساء الأديان من كل دين وملة علموا الناس حتى اليوم غير ماتأمرهم به

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية : مادة «الداروينية العربية » مجلد ص ٥٦٠ ومابعدها .

الأديان ، وكم قاموا يبيعون دينهم وفرطوا بمال الايتام» .[1]

في هذا النص تبدو بوضوح المؤثرات الثقافية الغربية على تكوين شميل ، حيث يحاول تطبيق مفهوم « رجال الدين » كما ظهر وتبلور فى الممارسة الفكرية والحضارية فى الغرب ، محاولاً نقله وتطبيقه - وفق منهج تعميمى خاطىء - على الواقع الفكرى والحضارى للمجتمع الإسلامى .

لقد خلط بين الأدوار السلبية التى أداها الدين فى تاريخ والغرب ، بواسطة رجال الدين فى مجتمع أوربا فى العصور الوسطى ، واستغلال هؤلاء لسلطتهم الكهنوتية على مختلف الأصعدة ، وعدا الدين فى نظر هؤلاء الآباء الخضوع المطلق لاجتهاداتهم وتحليلاتهم ، وكل من يخالف ذلك يعد خارجاً عن سلطة « الإكليروس» التى تحكم باسم الدين ، وهو ما عرف باسم « الحكومة الثيوقراطية » THEOCRATIC فى تجربة الغرب الدينية ، وقد افضت هذه الممارسة الخاطئة لرجال الدين فى العصور الوسطى ، إلى ثورة العقل الوضعى العلمى بكل توجهاته ، ورفض الحديث مطلقاً عن إمكانية قيام أى مشروع حضارى ترتبط فيه الجوانب الدينية ، بالجوانب المدنية ، أو بالمصطلح السائد ربط الدين بالدولة .

وقد وجدت هذه الدعوة نصيراً جريئاً ، لم يكتف بمجرد الدعوة الخطابية لها ، وإنما ذهب إلى درجة الإعتقاد الراسخ بأن النصوص الشرعية نفسها والوقائع التاريخية تدعم القول بها وتسوغها تماماً ، ولقد كان هذا الأزهرى هو الشيخ **« على عبد الرازق »** .

---

(١) أسس التقدم عند مفكرى الإسلام : مرجع سابق : ص ٣٤٠ .

على عبد الرازق : ١٨٨٨ - ١٩٦٦ :

وقد ظهرت بواكير علمنة الشريعة ، عندما أعلن «**محمود عزمى**» الذى كان عضواً فى «الحزب الديمقراطى» الذى أندمج فى «حزب الأحرار الدستوريين» عن افكاره المناهضة للشريعة عام ١٩٢٢ خاصة حين نشر فى الأهرام والاستقلال عدداً من المقالات التى آثار بها زوابع عنيفة من حوله .

وقد انتقد « **محمود عزمى** » الدستور المصرى ، وما أطلق عليه : « البند المشئوم » وهو البند الذى نص على أن دين الدولة هو « **الإسلام** » وطالب بتوحيد التشريع استناداً إلى مفهوم القومية المصرية ، الذى ينبغى أن تقرر على أساسه حقوق المصريين جميعاً وواجباتهم بحيث يكون جميع المصريين أحكام زواج وطلاق واحدة ، وبحيث تفتح أبواب الأسرة المسلمة لغير المسلمين ويسمح للمسلمة بالزواج من غير المسلم بلا عائق أو اعتراض ومن الطبيعى أن يعنى هذا كله إلغاء « المحاكم الشرعية » واستبدال القانون المدنى بالشريعة .[1]

وهكذا بعد مرور ربع قرن من جدل « فرح انطون » و « محمد عبده » حول « العلمانية » وضرورتها للتقدم (فرح انطون) وخطورتها على الإسلام (محمد عبده) اصدر على عبد الرازق ، نصه الشهير « الإسلام وأصول الحكم » وذلك سنة ١٩٢٥ ، هذا الكتاب الذى دعم مناخ المنزع العلمانى الذى بلورته كتابات متعددة تزامنت مع على عبد الرازق ، وتمت وفق اسقاطاتها

---

(١) أسس التقدم عند مفكرى الإسلام : مرجع سابق : ص ٣٤٠ .

التغريبية جوانب من المعتقد الفكرى العلمانى فى بدايات القرن العشرين ، وفى مصر بالدرجة الأولى .

وقد لخص عبد الرازق قضيته فى القول : « إن الدين الإسلامى برىء من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون ، وبرىء من كل ماهيأ وأحولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة ، وإن الخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية ولا القضاء ولاغيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ، ولم ينكرها ولا أمر بها ولانهى عنها ، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة ، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها ، وإنما يرجع فيها إلى العقل والتجربة أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المبانى وآراء العارفين ».[1]

وفى فقرة أخرى يؤكد « أن رد الإسلام إلى دائرة الروح ، ورد الحياة الاجتماعية والسياسية بعد تحريرها من الدين ، إلى دائرة العلم الوضعى ، هما السبيل إلى التقدم ، وإلى مسابقة الأمم فى طرق الرقى ، وهذا ما تعنيه هذه العبارة ، لاشىء فى الدين يمنع المسلمين وأن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع ما تعنيه هذه العبارة ، لاشىء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا له واستكانوا إليه ، وإن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما انتجته العقول البشرية

(١) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم : القاهرة : ١٩٢٥ : ص ١٠٣ .

وأمتن مادلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم »[1].

إن هذا الوجه للحركة التغريبية الذى يتخطى فى خطورته ونتائجه السياسية والاجتماعية كل الحدود ، وينطوى على قلب شامل للصورة التاريخية التى تبلورت فى التجربة الحضارية الإسلامية ، حيث أراد أصحاب هذه النزعة [2] جعل الإسلام مجرد دين فحسب بالمعنى الغربى الحديث لهذه الكلمة ، أى باعتباره منظومة روحية من العقائد ، التى تدور حول القضايا الكلامية أو العقائدية المجردة ، حول الله والإنسان والوجود الأول والآخر .

وقد اتخذت الحركة هنا طريقين يقودان إلى النهاية نفسها:

أما الطريق **الأول** : فتمثل فى الدعوة إلى التوحيد بين « الشريعة الإسلامية » «والقانون الوضعى» أو بتعبير أدق استبدال القانون الوضعى بالشريعة وبناء القضاء والمحاكم على أساس من القوانين المدنية والجنائية الغربية ، وبصورة خاصة الفرنسية التى ادخلت إلى مصر بالذات فى وقت مبكر منذ عهد الخديوى اسماعيل .

أما الطريق **الثانى** – وهو الأخطر – فقد تمثل فى الدعوة إلى تجريد الإسلام من مضمونه السياسى والاجتماعى ، واستبعاده بالتالى ، من حقل

(١) المرجع السابق : ص ١٠٣ .

(٢) لابد من التأكيد على أن عملية استبعاد المنهج الإسلامى عن واقع الحياة واعتباره منهجاً روحياً فقط ، صفة لازمة لكل دعاة التغريب فى العالم الإسلامى الحديث ، يؤكد ذلك المنطق الد اخلى للاتجاهات التغريبية على اختلاف فصائلها واتجاهاتها .

التدبير السياسى والاجتماعى للدولة والمجتمع ، تماماً كما حدث للمسيحية فى العالم الغربى .[1] ولاشك أن أدلة « على عبد الرازق » التاريخية هى مما لايقوى على الصمود أمام النقد الرصين ، وإن السند التاريخى فيها لايخلو من بعض الضعف ، والزعم بأن الخطط والقواعد الإسلامية المتصلة بالجهاد والزكاة والغنائم والفىء والخراج وإقامة الحدود - فضلاً عن عقد الألوية والرايات وإرسال القضاة إلى الأمصار - هى أمور لاشأن لها جميعاً بالدين ، وإنه لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولانهى عنها ، هو تحد صحيح لمعطيات النصوص الدينية والوقائع التاريخية الإسلامية [2] .

ومن أهم أوجه النقد التى وجهت إلى محاولة على عبد الرازق ، إن ما يؤخذ عليه ومن وراء احتجاجاته الجزئية وجدليته المتصلة بالمضمون ووراء كل ما أدلى به خصومه ، يمكن أن يرتد إلى أمرين يعكسان رجعاً سيكولوجياً يستحق الاهتمام :

الأمر الأول ، تسخيره الشديد لقوى المنطق الجدلية والشكلية ، من أجل تسويغ قضية ذات أساس « نفسى إرادى » خالص ، هى رفض مبدأ الخلافة استجابة لبواعث تتصل برغبات سياسية صريحة أو مبطنة .

---

(١) ينظر للمزيد : أسس التقدم : ص ٣٣٩ ومابعدها .

(٢) انظر : محمد نجيب المطيعى : حقيقة الإسلام وأصول الحكم : القاهرة : ١٣٤٤ هـ ، فى أماكن متفرقة . كذلك وممن تعرض بالنقد والتحليل لكتاب على عبد الرازق ، محمد البهى فى « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » وضياء الدين الريس فى « الإسلام والخلافة فى العصر الحديث » وأنور الجندى فى أماكن متفرقة ، ودراسة د. محمد عمارة عن الكتاب ، بالإضافة إلى محمد حسين فى الاتجاهات الوطنية ، والطاهر بن عاشور والخضر حسين وغيرهم .

الأمر **الثانى** : ممارسته لفضيلة « الشجاعة » فى المنطقة الأقل خطراً تجنباً لسوء العاقبة - فهو - باعتباره ممثلاً لموقف سياسى يمكن أن يكون هو موقف حزب الأحرار الدستوريين ، لم يجرؤ على مهاجمة رغبة سلطان مصر فى التحلى بثوب « **الخلافة** » من أجل أن يحمى سلطانه بستار الدين وقواه ، ولم يجد أمامه إلا أن يثير المعركة مع الأوساط الدينية ، فبدلاً من أن يتصدى لخصمه الحقيقى ، ويقول له أن شروط الإمامة أو الخلافة غير متوافرة فيه اطلاقاً ، تصدى لهذه الأوساط ، ورغم أن فكرة الإمامة باطلة أصلاً ، فأصابت الرمية الإسلام نفسه لا السلطان [1].

والحقيقة أن فصل الدين عن الدولة ، ليس مجرد بديل « غربى » عن الخلافة ، بل محاولة مقصودة للحيلولة دون عودة هذه الخلافة فى يوم من الأيام، وإذ لايكفى « نفى» الخليفة عن الزمن، وإنما المهم القضاء على مايجدد شرعيته فى التاريخ .

وهذا مايفسر تلازم سقوط الخلافة مع تغريب الشرع ، بحيث تغدو أمور المسلمين كافة ، خاضعة للقوانين التى رأى الغرب إنها منافسة ومتوافقة مع سياسة ومنطق الغلبة الاستعمارية ، وقد تزامن تغريب الشرع مع عزل قسرى لممثليه.

وبدأت الدولة الحديثة تنمو فى سياق مسار من العنف طال أولاً العلماء ومؤسساتهم وعمل، ثانياً ، على إعداد نخبة تؤجج التناقض بين

---

(١) أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العصر الحديث : ص ٣٤٣ .

مسلمين عقلانيين ومسلمين سلفيين ، خاصة وإن تشكل التوجه التغريبى قد أرتكز على هذا التناقض [١].

والحقيقة أن السلطة الحاكمة فى الإسلام فريضة شرعية [٢] فوق كونها ضرورة اجتماعية ، وذلك أنه لما كان المجتمع الإنسانى ظاهرة حتمية ، كانت السلطة أيضاً ظاهرة حتمية ، ملازمة له ، ومتواكبة معه ، وإذا كان ذلك كذلك فى أى مجتمع من البشر ، فهو فى المجتمع الإسلامى ككذلك ويزيد ، وهو كذلك لأنه مجتمع من البشر ، وهو يزيد مجتمع محكوم بشريعة منظمة لكيانه بأسره ، تسرى فى أوصاله ، وتتغلغل فى حناياه ، تبين له العقيدة ، وتنظم له السلوك ، وتقيم له قواعد الأخلاق ، تضع له أصول الحكم وتفصل له دقائق التقنين [٣].

والإسلام حين يدعو الناس إلى دربهم ، لايكتفى منهم باعتناق عقيدته على مستوى الفرد ، مع تجاهل ضرورة تحويل هذه العقيدة الفردية إلى كيان حضارى وسياسى ، بل الإسلام يجمع هذه الكيانات الفردية كلها فى إطار كيان جمعى متكامل هو كيان « الذين آمنوا » ووظيفة السلطة الحاكمة فى الدولة المسلمة ، أمر يحوز الاتفاق ، فكما اجمعت الأمة بكل

(١) ايديولوجيا المغلوبين : ص ٢٢٦ .

(٢) يراجع فى ذلك ابن حزم فى « الفصل فى الملل والأهواء والنحل « المجلد الثالث ج ٤ ، وكذلك « المحلى » حيث يقول باتفاق جميع أهل السنة والمرجئة وجميع الشيعة ، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، ولكن الخلاف فى كيفية وجوبها .

(٣) عبد الجواد يس : تطور الفكر السياسى فى مصر : منشورات المختار الإسلامى : ص ١٤- ١٥ بدون .

فرقها وأقسامها على وجوبها ، اتباعاً لصراحة النصوص ، وإعمالاً لبداهة العقل ، فقد اتفقت على أن الغرض منها هو « الدين » الذى يجمع بين الدنيا والآخرة ، بين العقيدة والسلوك ، بين النظر والعمل ، بين الفكرة وتطبيقاتها الواقعية ، وذلك كله وفق مقتضيات الاستخلاف التى فرضها الإسلام على الإنسان المسلم، ليتعبد ويعمل وينتج ويطور ويصنع الحضارة، فى إطار هذا الدين ومن خلال الأسس والمقومات التى تحدد نظرة الإسلام للإنسان والاجتماع وللكون ، بحيث يصبح الغرض من الدين ما اصطلح على تسميته بـ «المصالح الدنيوية» ، وكما يقول «ابن قيم الجوزية» «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد ، وهى عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها » [1].

والإسلام « لايأمر بمضرة ولاينهى عن مصلحة » [2]، ويقول الشيخ « أبو زهرة » مذهب المالكية ومثله مذهب الحنابلة ينمو أن ناحية الحكم بأن أوامر الذين والأخلاق تتجه إلى إسعاد الناس ، وإن المنفعة والمصلحة تصلح مقياساً ضابطاً لكل ما هو مأمور به فى الدين أو منهى عنه » [3].

إذاً . . فأسس النظام السياسى فى الإسلام ، أو طبيعة السلطة فى المنظور السياسى الإسلامى ، تأبى ابتداء تقسيم السلطة إلى دينية وغير دينية - كما يريد دعاة علمنة الشريعة فى الخطاب التغريبى العربى - فليس من

(١) ابن القيم : إعلام الموقعين : ج٣ : ص ١٤ - ١٥ .
(٢) الشاطبى : الموافقات : ج١ : ص ١٥٨ .
(٣) أبو زهرة : الإمام مالك : ص ٣٦٩ - ٣٧٠ .

شىء فى الحياة كلها إلا وهو محكوم فى الإسلام بنصوص ، ومن هنا كانت السلطة ، وكان غير السلطة جزءاً من الدين فى الإسلام ، أو هو جزء من الحياة التى هى محكومة فى مجملها وتفاصيلها بنصوص الإسلام .

فهل تكتمل عناصر طبيعة السلطة فى الإسلام بالتقرير الجازم بأن « التوحيد الحى » مدعوماً بجهاز سياسى يفرض من عل ، بشكل أو بآخر - منظومة الأوامر والنواهى الشرعية - يكفى لإحراز النهضة والتقدم ؟ وهل يمكن لتصور كهذا أن ينجم مع ترديد القول إن الإسلام ليس « ديناً » بالمعنى الغربى الحديث للكلمة ؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تبدو يسيرة كل اليسر ، فإن موضوع « التوحيد » وموضوع سلطة « الجهاز الوازع » يتحققان فى ذوات إنسانية فردة من ناحية ، وفى « هيئة اجتماعية » من ناحية ثانية ، كلتاهما مدعوتان إلى الالتزام بقيم ، ومن أجل هذا كان الإسلام ديناً مجتمعياً أو اجتماعياً[1] .

ومما هو جدير بالملاحظة أن دعوة « على عبد الرازق » جعلت المفكرين المسلمين وفقهاء القانون وعلماء الشريعة ، الذين جاءوا من بعده ، ينصرفون إلى دراسة القانون الوضعى الحديث ، وإلى مقارنته بإحكام الشريعة الإسلامية ، فانتهوا إلى نتائج لاتخلو من العمق حول طبيعة السلطة فى الطرح السياسى الإسلامى ، فدعوا إلى « حكومة إسلامية » تمثيلية شورية

(١) أسس التقدم : ص ٣٨٥ .

ذات طابع خاص ، وقد مثل هذا التحول عدد من المفكرين القانونيين والسياسيين والعلماء ، أبرزهم « عبد الحميد **بن باديس** » فى الجزائر ، و « عبد الرازق **السنهورى** » ، و « حسن **البنا** » ، و « عبد القادر **عودة** » فى مصر ، و« عبد الرحمن **البزاز** » فى العراق ، و« علال **الفاسى** » فى المغرب .

طه حسين : والذى يثير الاهتمام لدى الكتاب التغريبيين - وفى مصر خاصة - هذا الانقياد الكامل للقيم الغربية ، وتجردهم لكل روح نقدية بإزاء هذه القيم ، فى الوقت الذى انهالوا فيه على القيم الإسلامية نقداً ونفياً وتشويهاً ، ولعل كتابات « **طه حسين** » فى هذه الفترة ، تؤكد صدق هذا المنهج القاصر فى فهم دلالات الأسس التاريخية والفكرية للحضارية الإسلامية والغربية ، والذى نتج فى حقيقة الأمر لهزيمة نفسية ثقافية ناتجة عن عصور الانحطاط فى التجربة الحضارية فى العالم الإسلامى ، ولم يكن أمامهم سوى صورة الغرب بانتصاراته الحضارية والعلمية ، فوضعوا جل جهودهم الثقافية ، ومناهجهم الفكرية لدرء المخاطر والنكبات التى أصيب بها العالم الإسلامى ، لأنه يحاول الرجوع إلى القديم أى الدين ، والتمسك بقيمة الحضارية فى مواجهة التفوق الحضارى الغربى .

فيرى « مستقبل الثقافة فى مصر » فى بيانه لمنهج التجديد الواجب الالتزام به فى النهضة الحديثة فى مصر فيقول « لكن السبيل إلى ذلك واحدة ليس لها تعدد وهى : أن نسير سير الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ، ولنكون لهم شركاء فى الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها ومرها ،

وما يحب منها وما يكره ، وما يحمد منها ومايعاب ، [1] « وإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلى والنفسى الذى لايكون إلا بالاستقلال العلمى والأدبى والفنى ، فنحن نريد وسائله بالطبع ووسائله : إن نتعلم كما يتعلم الأوربى ، ولنشعر كما يشعر الأوربى ، ولنحكم كما يحكم الأوربى ، ثم لنعمل كما يعمل الأوربى ، ونعرف الحياة كما يعرفها » [2].

فالتجديد عنده ، دعوة إلى مسايرة الحضارة الغربية فى فكرها ومنهجها فى الحياة ، وفى ابعاد الدين عن النشاط الحضارى ، وعدم الاعتداد بأهمية اللغة كرابط حضارى بين أفراد المجتمع الواحد فيقول :

« ومن المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد : بأن وحدة الدين ، ووحدة اللغة لاتصلحان أساساً للوحدة السياسية ، ولا قواماً لتكوين الدول »[3].

وهو يستشهد بثورة العقل الأوربى على الدين فى مطلع عصر النهضة فى الغرب ، حيث كان بزوغ النهضة نتاج طبيعى للثورة على القيم الدينية ، ثم يطالب العقل العربى الإسلامى بالتزام هذا المنهج ليتمكن من تحقيق نهضته« إن السياسة شىء والدين شىء آخر ، وهذا التصور هو الذى تقوم عليه الحياة الحديثة فى أوربا ، فقد تخففت أوربا من أعباء القرون الوسطى ، وأقامت سياستها على المنافع الزمانية ، لا على الوحدة المسيحية

---

(١) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر : ج ١ : ص ٤٥ : مطبعة المعارف : سنة ١٩٣٨.
(٢) طه حسين : ص ٤٩ - ٥٠ ج١ .
(٣) طه حسين : ج١ : ص ١٥ .

لاعلى تقارب اللغات والأجناس ، فأما الآن ، وقد عرفنا تاريخنا ، وأحسسنا أنفسنا ، واستشعرنا العزة والكرامة، واستيقنا ، إن ليس بيننا وبين الأوربيين فرق فى الجوهر ، ولا فى الطبع ، ولا فى المزاج ، فإنى لا أخاف على المصريين أن يفنوا فى الأوربيين » [1].

وعندما يصطنع فى دراسته للشعر الجاهلى ، المنهج الديكارتى - فإنه فى مقترحاته الثقافية لمستقبل مصر ، يخون هذا المنهج ، فهو يتنكر للثقافة « التاريخية » لا من أجل أن ينهج نهجاً ديكارتياً فيوجه فكره نحو المعطيات المباشرة للفكر يتأملها نقدياً ويستنبط منها مقترحاته تستجيب استجابة أفضل للواقع المعطى ، ولكن من أجل أن يستبدل بها مرة واحدة ، وبلا فحص معطيات الغرب التى لاحضور لها مباشرة أمام الوجدان والفكر المصريين [2].

والحقيقة أنه بالرغم من وضوح المرجعية الغربية عند « طه حسين » ، وبالرغم من الاستلاب المنهجى الواضح أمام ثقافة الغرب ، نكتفى ببعض الشهادات الموضوعية حول توجه «طه حسين» وهى صادرة من كتاب واساتذة، لايمثلون المنحى السلفى فى الفكر العربى الحديث ، ولكن تمتاز رؤيتهم بالتحليل الموضوعى بما يفرضه منطق الخطاب .. وحسبنا الأمثلة..

---

(١) طه حسين : ج١ : ص ١٧ ، ١٨ ، ٦٣ على التوالى ، ومن المعروف أن هذا الكتاب لطه حسين لم يصرح بطعه ثانية بسبب ردود الأفعال التى قوبل بها فى الأوساط الثقافية والعلمية وذلك لبروز المرجعية الغربية السافرة على الكتاب ، ولم يظهر إلا مع إعادة طباعة الأعمال الكاملة له فى السبعينات لدار الكتاب اللبنانى .

(٢) أسس التقدم : ص ٣٢٥ صدر كتاب (فى الشعر الجاهلى) عام ١٩٢٦ ومستقبل الثقافة عام ١٩٣٨ .

إن طريق المستقبل الثقافى وغير الثقافى ، بالنسبة إلى طه حسين هى الطريق التى رسمتها أوربا خلال تطورها ، وليس امام مصر إلا أن تسعى لما سعت ووصلت إليه أوربا [١].

وتقول أحد المصادر الهامة « حين قال طه حسين عام ١٩٣٦ عن الثقافة العربية أنها أوربية لاشرفية ، فقد كان يسجل هوية النخبة المثقفة المصرية ، التى كان هو أحد أعضائها المتميز تميزاً كبيراً [٢] .

ويصور أحد الأساتذة توجه طه حسين إلى الغرب بقوله :« إن التوجه شطر الغرب هو فى منظار طه حسين ، بمنزلة العودة إلى الذات ، وبما أن مصر كانت ساعية إلى الاستقلال فيتوجب عليها اعادة ما انقطع ، وخصوصاً أن كل ما فى الحياة المصرية الحديثة ، مادياً واجتماعياً وسياسياً وتعليمياً ، إنما هو أوربى خالص » [٣].

وحول ما إذا كان تحوير الأفكار المتلقاه «من الغرب » عملية مشروعة؟ فيتساءل صاحب كتاب « الاصلاحية الوطنية » كيف يمكن لعملية التحوير هذه أن تكون ناجحة ، أى أن تسهم فى إخراج مجتمع من أزمة عميقة ؟ نعتقد أن هذا السؤال هو الذى ينبغى أن يطرح بدل سؤال المطابقة ولن تكون القضية هى ما إذا كان الفكر الليبرالى العربى قد ظل أميناً لأصوله الغربية ، بمقدار ما تكون المسألة هى إذا كان هذا الفكر قد استطاع

(١) تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا : مرجع سابق : ص ١٧٧ .
(٢) أدوارد سعيد : الاستشراق : ص ٣٢٠ : ترجمة : كمال أبو ديب : بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية - ط١: ١٩٨١ .
(٣) أحمد علبى : طه حسين : رجل فكر وعصر : ص ٤٣٢ : بيروت : دار الآداب : ١٩٨٥ .

أن يسهم فى ضبط وتوجيه عملية التغيير ؟ والحقيقة أن التغيير أمر واقع منذ بدأ الضغط والتدخل الأجنبيين ، ولغير صالح المجتمعات المغلوبة ، وإن أى مشروع للإصلاح يتعالى عن هذا الأمر الواقع ، فهو وهم لايضاهيه سوى الوهم الآخر الذى نجده خاصة عند دعاة الاصلاح الليبرالى حين نفتقد فى تفكيرهم هذا البعد الأساسى الذى حور نفس المفاهيم الليبرالية ، وهو الواقعة الاستعمارية [1] .

والمقصور هنا أن الغرب كان يمارس تغريب المجتمعات العربية عن طريق الواقع الاستعمارى ، وهو ما يهدف إليه أصحاب التوجه الغربى فى النهضة ، بالرغم من ذلك « نجد أن هذا البعد لانجده عند طه حسين ، وكأن الأفكار عنده قد تنزهت عن كل ظرفية تاريخية » [2] .

ولعل ذلك يطرح علينا تساؤل خاص بآليات الانتقال الفكرى بين المجتمعات ، إو مايسمى بالتفاعل الثقافى ، هل يمكن لعملية النقل هذه أن تتم فى غياب الوعى بالواقع التاريخى سواء الأصلى أم المغاير ؟

إن الأفكار حين تُتلقى من موقع غير موقعها الأصلى ، فلابد من معرفة مزدوجة : **معرفة** بمجالها الاجتماعى التاريخى الأصلى ، **ومعرفة** بظرفية التلقى وماآلت إليه هذه الأفكار خاصة إذا وردت فى ركاب التدخل الأجنبى ، وإلا ظلت هذه الأفكار غير ذات جدوى فى الإسهام ، فى ضبط

(١) الاصلاحية العربية : مرجع سابق : ص ١٤٦ .
(٢) المرجع السابق : ص ١٤٦ .

وتوجيه عملية التغيير(أو غير منتجة - حسب تعبير طه حسين) [١].

وجلى أن صياغة طه حسين فى تبينه لثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط ، وهى الثقافة المنوط بالمصريين الإنتماء إليها ، عبر تراثها الإفريقى ، فإن هذه الصياغة « تصبح واضحة المراوغة ، لأنها تتجاهل المعطيات وتتنكر للعمق الحيوى لمصر الذى يتمثل فى العرب ، وتتحدث عن مجرد متعال عن التاريخ ، وإذا كنا فى هذا السياق من الأفكار وتداولها مع شعور بالدونية ، يتبدى فى رؤية المفكر لذاته القومية من خلال الآخر ، فنحن مع خطاب لايعى تاريخية الظواهر البشرية ، لأنه غير مدرك أن مقولات من قبيل « الحرية » و « الديمقراطية » .. إلخ شاهد سياق تاريخى معين .

ومن ثم لم يع أن هذه المقولات حين تهاجر من مولدها إلى زمان ومكان مغايرين ، على الأقل فى درجة التطور التاريخى ، فلابد لها من تكييف مع المكان الجديد ، إن كان لها أن تصبح جزءاً عضوياً مندمجاً به ، ونحن إذن مع عدم وعى بتاريخية الظواهر ، وعدم وعى بأثر هجرة الأفكار وما تتطلبه من تغيير واع فيها » [٢].

ويستمر مسلسل الرموز التغريبية معبراً عن منهجية الاستلاب الثقافى ، لصالح الوافد الفكرى التغريبى .

---

(١) المرجع السابق : ص ١٤٨ .

(٢) محمد بدوى : ملاحظات حول الفكر والايديولوجيا فى مصر الحديثة : دار الاجتهاد : بيروت ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م : ص ١٦٥ - ١٦٦ .

سلامة موسى : ١٨٨٧ - ١٩٥٨ م :

الذى يعرض آراءه فى صراحة عارية لايبالى معها ، قدرها العلمى أو تهافتها ، بل لعله قد قصد بكتاباته ، توطيد منهج التبعية الفكرية للقيم الغربية وتأكيدها ، وهو بذلك يشكل ظاهرة فريدة فى تاريخ الممارسة الفكرية النظرية العربية المعاصرة ، إنه المثقف الذى تحمس طيلة حياته الفكرية التى تجاوزت الخمسين عاماً ، لنموذج النهضة الغربية ، حيث سعى إلى صياغة متغرب للنهضة ، خطاب يقرران المعاصرة ، الحقة للشعوب العربية تقتضى الالتزام بمبادىء وقيم الحضارة الغربية ، وإذا كنا نعرف إن هذا السعى يشكل عمق الاصلاح التغريبى العربى المعاصر ، فإن لسلامة موسى - ضمن هذا التيار - موقفاً متميزاً ، حين يدعو صراحة إلى تبنى الكتابة بالأخرى اللاتينية ، ثم نزعته الفرعونية ، إلى غير ذلك من دعاواه فى هذا الإطار .

رفض للماضى الحضارى للأمة : لايخصص « سلامة موسى » كتاباً بعينه لشرح موقفه من الماضى ، ولكن مؤلفاته كلها ، تحدد فى صورتها البسيطة والمباشرة ، موقفاً صريحاً من هذا الموقف يمكن تلخيص فى جملة واحدة ، لنقطع كل صلاتنا بالماضى ، كما يمكن أن نعثر على صياغة قوية له فى الفقرة الآتية :

« فليس يذكر الموتى إلا الميت الذى خمد ذهنه ، وماتت قريحته ، وليس ينبش القبور ، لكى يلبس اكفان الموتى ، إلا الفقير المعدم الذى ونت همته وفترت عزيمته و إنما واجبنا أن نضرب فى عالم فنبتكر ونخترع ونستمد

السنن ، ونقود إلى المستقبل ، فبذلك نؤدى لمصر حقها علينا فى أن تقود الذهن العربى وتعمل على رقيه ورفعه» [1].

إن سلامة موسى لايستمع إلى الدعاوى المتعلقة بإمكانية الجمع بين الماضى / الوحى ، وايجابيات الحكمة الإنسانية ، بين العلم والدين ، كما إنه لايعترف بإمكانية الوصول إلى وحدة فكرية عن طريق إزدواجية من هذا القبيل ، ولهذا رفع شعار التحديث والنهضة ، عن طريق تمثل سلوك وثقافة الآخر ، بدون أن يجد صعوبة فى المناداة بهذه الدعوة ، وفى التأكيد على التماثل والتتابع التاريخى الموحد والمتشابه [2].

والحقيقة أن من النقائض البارزة فى المشروع الثقافى الموسوى ، عد م ادراكه لأهمية الحاضر والماضى بالنسبة لمسألة التأخر التاريخى ، وبالنسبة للرؤية الملائمة لتجاوز هذا التأخر ، ذلك أن الإلحاح الموسوى على ضرورة استيعاب التراث الغربى ، كوسيلة لالغاء سيطرة الطرح الدينى على الخطاب الإسلامى المعاصر .

هذا الموقف يعكس تخلص المثقف الليبرالى من أحوال التأخر الثقافى السائدة فى واقعة ، المتخلف الذى يتحدد عن طريق التمادى فى التبشير الثقافى المتغرب والمغالاة فى هذا التمادى ، حتى وإن اقتضى الحال مجرد صياغة موقف فكرى معزول وهامشى .[2]

---

(١) سلامة موسى : مختارات : ص ١٣٠ .

(٢) كمال عبد اللطيف : سلامة موسى واشكالية النهضة : الدار البيضاء : ص ١٢٦ : ط ١ : ١٩٨٢ .

الدعوة إلى التغريب الصريح : إن الدعوة إلى الغرب ، وإلى منهجه للتحديث والنهضة ، صفة لازمة لكل رموز الاتجاه التغريبى فى الثقافة العربية المعاصرة ولكنها عند «سلامة موسى» تتخذ منهجية لاتخلو من الالتباس فيقول :«لااستطيع أن اتصور نهضة مصرية لأمة شرقية ، مالم تقم على المبادىء الأوربية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون» [١]،ويعلن رفضه صراحة للانتماء الدينى لمصر حيث يقول :«كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامى اغراض فى الأدب كما ازاوله ، فهى تتلخص فى أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوربا »[٢].

وقد فاته أن مصر ليست جزءاً من آسيا ، حيث يقصد بالخروج من آسيا الخروج عن الدين الذى جاءنا من آسيا وهو « الإسلام » ، ويؤكد على هدفه فى جرأة بالغة حيث يقول « كلما زادت معرفتى بالشرق زادت كراهيتى له وشعورى بأنه غريب منى ، وكلما زادت معرفتى بأوربا زاد حبى لها وتعلقى بها ، وزاد شعورى بأنها منى وأنا منها ، هذا هو مذهبى الذى اعمل له طوال حياتى سراً وجهراً ، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب »[٣].

ولأنه لايفقه شيئاً عن منهجية الثقافة الإسلامية ، فإنه يدعو إلى «أن تكون ثقافتنا أوربية ، لكى نغرس فى أنفسنا حب الحرية والتفكير الجرىء . »[٤]

---

(١) سلامة موسى : ماهى النهضة : ص ١٠٨ .
(٢) سلامة موسى : اليوم والغد : ص ٨ .
(٣) المرجع السابق : ص ٧ .
(٤) المرجع السابق : ص ٧ .

وهو يعنى بهذا إن الإسلام لايعرف الحرية ولايدعو إليها ، مع أن الحرية الإنسانية - فى المنظور الإسلامى - حق بشرى تقتضيه الفطرة الإنسانية ، ويكفى دعوة الإسلام الملحة على حرية العقيدة ، التى تعتبر بحق محور حركة الإنسان الفكرية والحضارية كما فى قوله تعالى :

﴿ **لاإكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى** ﴾ البقرة / ٢٥٦ ، وقد اكدت مسيرة الإسلام الحضارية ، الآثار الحيوية التى ترتبت على مناخ الحرية الذى ساد فى النتاج العلمى والفكرى للحضارة الإسلامية ، حيث اتسم بالتنوع والثراء ، فى ظل وضع ثقافى وحضارى يحث على العلم اعمال العقل ، ويجعل من صناعة الحضارة فعل تعبدى ، يضاف إلى ذلك ، الحرية التى نعمت بها المجتمعات التى فتحها الإسلام فى ظل كل الحريات الدينية والشعائر التعبدية الخاصة بالديانات الأخرى ، وفى تسامح قادة وامراء المسلمين مع أهل البلاد التى خضعت للفتح الإسلامى الحضارى .

الهجوم المباشر على الدين : يحاول « سلامة موسى » من خلال آماله التى يريد تحقيقها - هدم الأديان عامة والإسلام خاصة ، فهو يريد «من التعليم أن يكون أوربياً لاسلطان للدين عليه ولادخول له فيه»[١] وهو يريد أن يبطل شريعة الإسلام فى الأزواج والطلاق » بحيث يعاقب بالسجن كل من يتزوج أكثر من امرأة ، ويمنع الطلاق إلا بحكم محكمة » [٢] ثم هو يرفض الثقافة الشرقية - ويقصد الإسلام - لما لها من

---

(١) اليوم والغد : ص ٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ٨.

آثار .. حيث يقول : «والثقافة الشرقية يجب أن نعرفها لكى نتجنبها لما نرى من آثارها فى الشرق : آثار العبودية والذل والتوكل على الآلهة »[1] ثم يؤكد مرة أخرى على ضرورة التبعية والولاء لثقافة الغرب « لماذا إذن لانصطنع جميعنا الثقافة والحضارة الأوربية ، ونخلع مانقصناه من ثياب آسيا »[2] ثم يحاول الدعوة إلى الإيمان بالنزعة العلمانية الغربية فيقول : « من أهم النزعات العلمانية ، بإطلاق المدارس والحكومات من القيود الدينية لأن العلمانية نزعة أوربية تشمل جميع الأمم المتمدنة تقريباً »[3].

وقد نسى أو تجاهل أن مفهوم العلمانية، مفهوم غربى لايعرفه الإسلام، على المستويين الفكرى والعلمى ، وهو مصطلح عرف فى الغرب ابان الثورة العقل الغربى على السلطتين الفكرية والسياسية لرجال الدين أمام تطلعات العقول العلمية فى العالم العربى ، حيث تم استبعاد القيم الدينية ، عن الممارسات السياسية ، ثم حكم المجتمعات الغربية من خلال الاجتهادات الوضعية ، ونتاجات الفكر العلمى فى معزل عن عطاء الفكرة الدينية ، ولعل الذى حملهم على ذلك هو غياب الابعاد العلمية ، ومناهج المعاملات الحضارية من التصور الدينى المسيحى فى الوقت الذى يعتبر الإسلام ، كل النشاط الإنسانى ، نشاطاً دينياً إيمانياً على مستوى الشعائر والعبادات وعلى مستوى الممارسات العملية فى واقع الإنسان ومعاشه، وذلك من خلال الدور الفعال الذى تلعبه النزعة الدينية فى واقع الحياة البشرية.

---

(١) المرجع السابق : ص٨ .
(٢) المرجع السابق : ص ٩ .
(٣) المرجع السابق : ص١٢ .

وقد وصل بسلامة موسى الأمر، دعوته فى ترك الناس أحراراً يبتدعون فى الأديان، كما يحلو لهم، كما يفعلون فى علوم الكيمياء والطبيعة والميكانيكا وغير ذلك فيقول "يجب أن نترك للناس يبتدعون فى السياسة والإجتماع والأدب والأديان، فلعل فى ابتداعهم مايرقيها إلى صف الكيمياء والفلك والميكانيكيات التى توشك أن تبيد الحضارة ومن البلادة أن نقول أن روحانية الإنسان غير قابلة للتطور والرقى، فهذا الحكم لو كان صحيحاً لوجب أن نتوهم وتوهم الناس كذلك عدم صحته لمصلحة النوع البشرى"[١].

إن هذه الفرضيات الخاطئة تثير تساؤلاً يرتبط بأزمة الفكر الوضعى فى العالم المعاصر، هذا التساؤل مؤداه، لماذا ترك الإنسان على المستوى الطبيعى العلمى يبتكر ويكتشف ويطور، بينما الزم على المستوى العقائدى الدينى - بالاعتماد على الوحى المنزل؟ هل بمقدور الإنسان أن يطور ويبتكر بنفسه الدين الذى يقوده فى الحياة، كما يبتكر فى علوم الطبيعيات ؟

فى مجال الطبيعة والأشياء لم يشأ الله سبحانه أن يكشف للإنسان عن قوانينها، لأن هذا يعنى إهمالاً لطاقات الإنسان الخلاقة وقدرتها على الفعل والكشف على الإبتكار، ولأسلم نفسه لكسل فكرى وإتكالية لم يرد الله للإنسان أن يقع فى أسارها، وذلك أن تجربة "الخطأ والصواب" تغدو مجدية فى مجال التعامل مع الطبيعة لأنها ستعلم الإنسان دوماً طرقاً جديدة أوتمنحه إبتكاراً جديداً، ولكن عمليات والإثبات التى تحكم ميادين

---

(١) المرجع السابق : ص١١٨ .

لم تؤثر فى يوم من الأيام على التطور المستمر للإنجازات المدنية فى عالم الحضارة[1].

أما فى المجالين الدينى والأخلاقى، فلا يمكن للإنسان أن يمارس تجربة الخطأ والصواب، لأن ذلك سيكون على حساب جهده ومصيره، لأنها - وهذا هو الأهم - لن تقدم له "الصواب" المطلق الذى لاخطأ بعده، لأن الإنسان لايملك الوسائل التى تمكنه من وضع المنهج الدينى والأخلاقى الذى يملك كل مقومات العالمية والإستمرار والشمول .

لقد تصور الوضعيون والماديون من أمثال "سلامة موسى" أن بإمكانهم تطوير العقائد والأديان أو رفضها، ولكن الحقائق العلمية، والتجارب التاريخية للشعوب، وأهمية العامل العقائدى الدينى من خلال الوحى المنزل، يمثل ذلك مجتمعاً، المنهاج الوحيد الإقالة الفكر الوضعى التغريبى من عثرته وتخبطاته التى تتكرر فى كل يوم على خارطة العالم المعاصر .

لقد ظلت الإتجاهات التغريبية التى ظهرت إبان الحقبة الإستعمارية، وحتى منتصف القرن العشرين، أسيرة لأوهام أصحابها، وبقيت الجهود الفكرية الخاصة بها، فكراً معزولاً عن الواقع الثقافى والتاريخى للمجتمعات العربية إبان الفترة الإستعمارية، وهى لم تحاول أن تدرك الفروق المتمايزة بين المجتمعين الإسلامى والغربى، بل حاولت بمنهج تلفيقى، تكييف أدوات المعرفة الغربية وتفسير طبيعة المرحلة الإستعمارية

---

(١) د: عماد الدين خليل : التفسير الإسلامى للتاريخ: صـ١٠٦: بيروت: دار العلم للملايين : ط٢: ١٩٧٨ .

من خلالها، وذلك من خلال معادلة تقدم الآخر وهو الغرب، وتخلف الأنا وهو العالم الإسلامى .

والمتأمل للإتجاهات التغريبية - على إختلاف توجهاتها - يجد أنها تضع شعار "العلمانية" بمفهومه الغربى، على سلم أولوياتها، وتعتبر ذلك مقياس التخلص من أزمة التخلف فى العالم العربى المعاصر، هذه الإتجاهات تنحو نهجاً يتصف بالذاتية المرضية، التى مؤادها القطيعة الكاملة للتراث الحضارى الإسلامى وما يحمله من مقومات وقيم، ومن ثم نفيه كعامل مؤثر وفعال فى حركة الإنطلاقة الحضارية، فهو هروب متخف عن الشخصية الحضارية للإنسان العربى، والتى لايمكن فهمها إلا فى إطار الإسلام كوحى وحضارة .

التغريب فى النصف الثانى من القرن العشرين :

هل توقف مسلسل التغريب فى العالم الإسلامى بعد رحيل الإستعمار؟ كلا بقى الإستعمار الثقافى غزواً فكرياً معاصراً يحاول أن يجتاح العقيدة والفكر للإنسان المسلم، وذلك من خلال شكل جديد من أشكال الفكر المتغرب الذى لايختلف كثيراً عن جهود إخوانه فى فترة الإستعمار المكشوف القائم على القوة السافرة، أما فى الحقبة المعاصرة فقد أخذ الإتجاه التغريبى منهجاً أكثر حيطة فى التعامل الموروث الثقافى الإسلامى، ومع القيم العقائدية والحضارية للشخصية المسلمة، فلجأ هؤلاء إلى إقامة مايشبه المشروعات الفكرية فى فهم وتحليل التراث الفكرى والحضارى للإسلام، وذلك من خلال المرجعية الغربية فى مناهج العلوم الإنسانية المختلفة، وإن تظاهر هذا الإتجاه المعاصر - بمختلف فصائله -

أنه يسعى إلى تأسيس مشروع فكرى مغاير لمشروعات الغرب الفكرية، ولكنه لم يستطع أن يثبت ذلك بوضوح، لأنه منطق المناهج التى إستخدمها هذا الإتجاه فى تحليل التراث الفكرى والثقافى الإسلام، يغلب عليه مرجعية المنهج الغربى الوافد فى حقل العلوم الإنسانية، ولايجد الباحث فى نصوص الحقبة الفكرية العربية المعاصرة، جهداً كبيراً فى إكتشاف هذه المرجعية المنهجية الغربية فى التناول، وبذلك يصبح منطق هذه الإتجاهات أقوى من مقاصدها، وهو منطق يدعو إلى تغريب الأمة، ورفض خصوصيتها الحضارية، لصالح الوافد الثقافى الغربى المعاصر .

والآن نحن مع بعض النماذج المعاصرة - على سبيل المثال لاالحصر:

عبد الله العروى : يتسائل عن روح الحضارة الإسلامية فيقول "إن المفكر التقليدى الإسلامى الذى ينطلق من مسلمة مؤداها، الموافقة بين العقيدة والسلوك، والتنظيم الإجتماعى والمسار التاريخى، أى إن المعانى التى تدل عليها كلمات العقيدة والتى لاتتغير إفتراضاً، تحل تلقائياً وكلياً فى سلوك الأفراد اليومى، وفى التنظيمات وفى نتائج الأعمال الجماعية، داخل وخارج دار الإسلام، قد تتحقق فى فترة من فترات الزمن، لكن بسبب إلهام ربانى، كما وقع أيام الرسالة المحمدية، غير أن هذا الشرط لايذكره صراحة المفكر التقليدى الذى يتعامل مع الأوضاع وكأن الإلهام مازال سارى المفعول"[1].

---

(١) د: عبد الله العروى: ثقافتنا فى ضوء التاريخ: صـ١٨٤ .

إن "العروى" يرى أن الموافقة بين العقيدة والسلوك فى الممارسة الحضارية الإسلامية، أمر لايمكن تحقيقه إلا بسبب إلهام ربانى، وهو قول ينفى بشكل واضح الدور الذى قام به الإنسان المسلم في مسيرة الحضارة الإسلامية ، وقد تناسى الكاتب ان البناء الحظارى فى الإسلام لم يتأسس وينفتح على الحضارات إلا من خلال جهاد الإنسان وجهده فى سبيل إقامة حضارة ترتبط بعقيدته الإسلامية وتنطلق عنها، وقد تحولت هذه الحقيقة إلى واقع حى فى دنيا الحضارات فهل من الممكن - وفى ظل التحديات التى واجهتها الدعوة الإسلامية - مواجهة كل هذه التحديات بغير رسالة كاملة، يلعب فيه الجهد البشرى والفعل الإنسانى دورا رائدا فى ظل العقيدة الإسلامية، واعتبار الإنسان مسئولا ومطالباً بالعمل والجهد تاركاً السلبيه والإتكالية التى لم يروها الله له فى محكم التنزيل فيقول تعالى: "وان ليس للإنسان إلا ماسعى، وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى" النجم ٣٩- ٤١.

وبهذا تسقط ابتداء، كافة السلبيات التى يمكن ان تعلق بأى نشاط حضارى لايعتمد برنامجاً شاملاً ولا يلتزم اخلاقية الإنسان فى حواره مع خالقه[(١)]

ويستمر العروى فى حديث قائلا: " ان المؤرخ عندما يتكلم عن الحضارة الإسلامية، يتكلم عنها اصطلاحاً فقط، ويعنى بها مجموع الظواهر الماديه والعلمية والفنية الإجتماعية. الخ التى ازدهرت فى الرقعة

(١) التفسير الإسلامى للتاريخ: ص ١٨٥

التى عرفت دعوة الدين الإسلامى، اما ارتباط تلك المظاهر بالعقيدة الإسلامية، فهذا مايختلف فيه المؤرخون فيه اختلافاً شديداً ، وفى الغالب يهملونه تمام الإهمال، فيجوز للمؤرخ الإسلامى أن يدرس روح الحضارة الأموية أو الفاطمية أو الموحدية، كما يجوز له أن يدرس كل حضارة من الحضارات الإنسانية يعد توحيدها فى منظور خاص به، لكن يتعذر عليه ان يبحث عن روح الحضارة الإسلامية، وهو يعتبر أن الإسلام دين فطرة، وغير منوط بحضارة معينة، وان الحضارة التى ازدهرت علي أرض الإسلام ليست اسلامية فى كل، بل فى جل المظاهرات[1].

وفى حقيقة الأمر، فإن حقيقته ارتباط مجموع المظاهر المادية او ماإصطلح عليه باسم المدنية، بالعقيدة الإسلامية، فأمر لايمكن الشك فيه، فعلى سبيل المثال، هل انفصل النشاط العلمى الإسلامي عن أخلاقيات الإسلام، لقد تحقق العطاء الإسلامى إلا بعد ان صقل الإنسان المسلم بقيم عقيدته الإسلامية، ثم نتساءل ألا يمكننا ان نميز عطاء المسلمين فى كافة العلوم والمعارف عن عطاء كل الحضارات السابقة، والتى واكبت المد الإسلامى الحضارى، وهل يمكن ان نفصل على سبيل المثال - المنهج التجريبى الإسلامى فى العلوم الطبيعية والكونية عن روح العقيدة وتعاليمها التى تحث علي اعمال العقل والحس فى النظر من أجل الإبداع والإبتكار .

أما قوله بأنه يجوز للمؤرخ المسلم أن يدرس روح الحضارتين الأموية أو الفاطمية، أو غير ذلك، فى الوقت الذى يتعذر عليه أن يبحث عن روح

---

(١) ثقافتنا فى ضوء التاريخ: ص١٨٥- ١٨٦.

الحضارة الإسلامية، فهو قول مردود لأن الطابع الإسلامى هو الذى صبغ أحداث كل المراحل التاريخية التى مرت بها الحضارة الإسلامية، وهى بديهية لاتستحق التأكيد عليها حتى إن إختلفت الأشكال التطبيقية لأزمنة الحضارة الإسلامية .

وأما قوله بعدم إمكانية البحث عن روح الحضارة الإسلامية، لأن الإسلام دين فطرة، وهو بالتالى غير منوط بحضارة معينة، فإن الإجابة على هذا الفرض متضمنة فى هذه الجملة أو الفكرة التى يثيرها العروى، فما دام الإنسان دين فطرة، وهو بالتالى غير منوط بحضارة معينة، فإنه يتحمل كل مقومات العالمية الإنسانية والإستمرارية التى تميز المنهج الإسلامى حول المسألة الحضارية[١].

محمد عابد الجابرى : فى كتابه "الخطاب العربى المعاصر" يرى الجابرى " إن النموذج العربى الإسلامى يزداد توغلاً فى الماضى، بشكل يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوربى الذى يتوغل فى المستقبل بالشكل الذى يجعل الأمل فى اللحاق به يتضاءل أمام إضطراد التقدم العلمى التكنولوچيى الهائل[٢].

إن الجابرى فى هذه الفقرة يتحدث عن النموذج الإسلامى بعيداً عن أصوله الغيبية، لأن رفض النموذج الإسلامى، لمجرد أنه يزداد توغلاً فى الماضى يعنى تفسير الحدث الحضارى الإسلامى بمعزل عن أسس العقيدة

---

(١) وللدكتور العروى كتابات أخرى تنحو نفس الإتجاه فى تعامله مع المفاهيم الإسلامية مثل "العرب والفكر التاريخى" و "الأيديولوچيا العربية المعاصرة" .

(٢) د: محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر: ص٢٠ .

الإسلامية، وخصوصية الوحى المنزل، وبما أن العقيدة الإسلامية خالدة وحية إلى قيام الساعة، يمكننا - دوماً - أن نستلهم النموذج الإسلامى القديم الذى يرفضه الجابرى، هذا النموذج الذى تبلورت على يديه أسس ومقومات هذه الحضارة، وبه تم الإنفتاح الحضارى الإسلامى محتوياً لحوض الحضارات التقليدية ومهيمناً - من خلال المنهج الإلهى نفسه - على خارطة العالم فى ذلك الحين

فالبعض يعتقد أن الأخذ بمقومات التجربة الحضارية الإسلامية، سيقوده إلى تثبيت مسلمات غيبية لايرغب الفكر العلمى المعاصر فى التعامل معها، هذا النوع من التحليل لايتحقق علمياً، دون الأخذ بمقوماتالتجربة الحضارية الإسلامية، أياً كان تصور البعض لهذه المقدمات، وليس بالضرورة أن يأتى فهمنا لتلك المرحلة بعين الكيفية التى تستبعد التعامل مع الإسلام بوصفه عقيدة ترتبط بالوحى المنزل، وبذلك فهى تتجاوز التاريخ .

كما أن قولنا بأن للغيب أثره فى الحضارة الإسلامية، يجعل من الغيب حقيقة عاشت فى الأرض والتحم بها الإنسان المسلم، فإذا عجز البعض عن تفسير دلالات التجربة الحضارية الإسلامية، فليس من حقه تجاهلها .

وعن الكيفية التى إنتصر بها الإسلام فى معركة الحضارة، فى بدايات الحضارة الإسلامية، يقول "إن مايسكت عند السلفى (ويقصد المسلم الذى يستلهم جذور تراثه الحضارى) هو أن حضور النهضة العربية الإسلامية وقيادتها للإنسانية فى الماضى، لم يكن ممكناً إلا مع غياب

الآخر، الفرس والروم معاً" منطلقاً من أن "منطق السلفى بل المنطق العربى عموماً يقوم على آلية ذهنية محورية هى قياس الغائب على الشاهد، الذى يتخذ هنا صورة قياس الحاضر على الماضى"(١).

والسؤال الذى نطرحه من خلال هذه الفقرة... هل كان الآخر - الذى يمثل الفرس والروم - فى موقع الضعف والتخلف وفق المقاييس العملية والمادية للتحضر، أم أن تفوق حضارتى الفرس والروم على القوة الإسلامية الوليدة، كان متهافتاً إلى القدر الذى يمهد لسحقه أمام الزحف الإسلامى؟ إن الجابرى هنا يكرر منهجه فى التأويل، حيث يجرد الحدث الحضارى الإسلامى من كل فعالية حضارية، ومن كل القيم والمقومات التى دفعت الإنسان المسلم لتحقيق حضارته، والوقوف أمام القوى المهيمنة والمسيطرة بقواها وجبروتها العسكرى على أجزاء كثيرة من العالم وفى ذلك الوقت بالإضافة إلى تناقص مقولته التى ترى غياب الآخر وضعفه وهو الفرس والروم، وفى فقرة أخرى يؤكد "الجابرى" على إعتبار الحضارة الإسلامية حضارة وضعية، عندما يطبق عليها قوانين السقوط الحضارى، كما عرفته الحضارات الأخرى فيقول "وكما يشهد التاريخ على أنه كانت عناك حضارات عديدة ماإن بلغت أوج إزدهارها حتى يبدأ "الهرم" يدب فى أوصالها، لتأتى الخاتمة "المحتومة" وهى الإنحطاط والإنهيار، ذلك ماحدث للحضارة المصرية وحضارات الشرق القديم والحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية نفسها"(٢).

---

(١) المرجع السابق: صـ٣٠ .

(٢) المرجع السابق : صـ٢٢ .

حقيقة أن سقوط الدول والحضارات أمر لامفر منه، ولم تسلم منه الحضارة الإسلامية نفسها من منطلق الآية الكريمة "وتلك الأيام نداولها بين الناسْ" آل عمران/ ١٤٠ فالإسلام يقرر حتمية السقوط الحضارى، ولكنه يقرر - فى الوقت نفسه - إمكانية أية أمة أن تعود، لتمارس تجربة حضارية جديدة، بمجرد أن تستكمل الشروط اللازمة لذلك، وفى مقدمتها عملية "التغيير الداخلى" التى أكد القرآن على حدها الإيجابى بقوله: "إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم" الرعد/١١ وأكد على حدها السلبى بقوله تعالى "ذلك أن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا مابأنفسهم" الأنفال/٥٣ .

هذا التغيير الذى يمتد إلى كافة المساحات الأخلاقية، وسائر المكونات النفسية الأساسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات والآخرين، والتى تمكن الإنسان فرداً أو جماعة من مواجهة حركة التاريخ لإستعادة الكيان الحضارى[١].

إما أن نعترف بسقوط الحضارة الإسلامية، مع تجاهل الأسس التى قامت عليها، فهو أمر يغيب الموضوعية فى التعامل مع المفهوم الإسلامى للحضارة، لأن تمزق الكيان الحضارى الإسلامى، وضعف المسلمين وتخلفهم الحضارى، كل ذلك يجب ألا يجرنا إلى تجاهل مقومات هذه الحضارة والأسس التى قامت عليها، لأن هذه المقومات وتلك الأسس تظل حية، لاشأن لها بالممارسات التى تلتزم بالأصول الإسلامية، وللمفاهيم

---

(١) التفسير الإسلامى للتاريخ: مرجع سابق: صـ٢٦١ .

الإسلامية، فى واقع التفاعل الحضارى، ومن ثم تبرز المسئولية، الإنسانية، والإرادة البشرية كعوامل أساسية فى توجيه حركة الحضارة وإطالة معدلها الحيوى .

لذلك فإن التحليل الموضوعى لبنية الحضارة الإسلامية، ينبغى أن يستوعب حقيقة المنهج الإسلامى فى فهم أسس ومقومات الحضارة الإسلامية، مجرداً عن الإسقاطات التاريخية، وإذا أردنا التعرض لمدى إرتباط هذه التعاليم ورسوخها فى العقل المسلم، فإن النموذج الإسلامى القديم، الذى يرفضه "الجابرى" يظل فى رأينا هو الجيل الشاهد على نزول الوحى، ومن ثم يكون له الإمتياز، حيث يمثل عهد النشأة لمصير جديد وواضح للإنسان، وإلى هذا الجيل يجب أن تنسب كل محاولة فكرية تسعى لمواجهة إشكالية النفى والإثبات، التى تتعلق بفاعلية العقيدة الإسلامية والسلوك الحضارى المنطلق من هذه العقيدة، وذلك إذا أردنا أن نستوعب وبموضوعية الدلالات الحقيقية للمفهوم الإسلامى لقضية الحضارة.

التحليل الماركسى للإسلام :

وهو إتجاه تغريبى، ظهر وتبلور فى الفكر العربى المعاصر، وهو الإتجاه الذى يحاول تفسير وتحليل الحضارة الإسلامية تفسيراً ماركسياً، عن طريق إسقاط المقولات الفكرية الماركسية على دلالات التجربة الحضارية الإسلامية، وكذلك القيام بعمليات تحليل وتفسير لرموز الموروث الفكرى الإسلامى، فى محاولات ملفقة لإلباسها ثوباً مادياً وإخضاعها لمقولات المنظومة الفلسفية الماركسية، ومن ثم يغدو التراث الإسلامى والحضارة الإسلامية - وفق هذا المنهج - بلورة لمصداقية مفاهيم المادية الجدلية والصراع الطبقى لحركة التاريخ .

ومن أهم الأمثلة التى توضح هذا الإتجاه، محاولة "طيب تيزنى فى كتابه" "مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط" حيث يسعى إلى إيجاد عناصر الإلتقاء بين التراث العربى الإسلامى، وبين مفاهيم "المادية الماركسية" .

ففى هذا الكتاب يرى "أن الحركة الإسلامية فى نشوئها وتبلورها، كانت تعبيراً عن البؤس الإجتماعى العميق لأكثرية سكان الحجاز وخصوصاً مكة، وفى نفس الوقت إحتجاجاً ضد هذا البؤس، وبالتالى سلاحاً لتجاوزه"(١) وفى فقرة أخرى يقول "إن الحركة الإسلامية قد عبرت فى تلك الحقبة عن وجودها عن البؤس المكثف لجماهير العوام الأحرار ونصف الأحرار والرقيق المكيين وغير المكيين وعلى طريقتها الخاصة"(٢).

إن "طيب تيزينى" بمحاولته هذه يقحمنا فى التفسير المادى والإقتصادى لحركة التاريخ، فهو يعتبر أن تاريخ الحضارة الإسلامية، قد حددت نشأته وتطوره، أرضية إقتصادية إجتماعية محددة، وهذه رؤية قاصرة حيث تهمل جوانب متعددة تساهم بشكل أو بآخر فى صياغة الحدث التاريخى، كالجوانب الدينية والأخلاقية وغيرها، وقد يكون للجانب الإقتصادى أهمية فى البناء الحضارى، لكنه لايمكن أن يكون بحال هو المقوم لتفسير حركة التاريخ، هذا بالإضافة إلى خصوصية تفسير الحدث الحضارى الإسلامى، هذا التفسير الذى يستعصى على فهم كثير من المحللين الماديين الذين ينطلقون فى تفسير الإسلام، وحضارته من خلال

---

(١) د:طيب تيزينى: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط: حـ١: صـ١٥٥ .

(٢) المرجع السابق: صـ١٥٥ .

أرضية فكرية لاتملك إمكانات التحليل العلمى الموضوعى لحركة الحضارة، بالإضافة إلى إنعدام الثقافة العلمية الدقيقة بمنحنيات التاريخ الحضارى الإسلامى .

إن نهج البناء الحضارى الإسلامى، جاء مختلفاً عن نهج الحضارة الغربية - فى شقها الماركسى - التى ينطلق "تيزينى" فى تفسيرها، من خلال هذه الرؤية العوراء، حيث ترى حقيقة الوجود بعين واحدة .

لقد خرجت أقوام فى الجزيرة العربية، ماكان لها أن تتوحد، ولم تأت علاقة الإنسان العربى بالطبيعة، عبر مقولات القهر والصراع ومايؤدى إليه من قهر طبقى وتراكم للثروات، وتوظيف للخبرات العلمية التى تتمسك بها الإشتراكية العلمية فى فهمها لحركة المجتمعات، لقد ظلت علاقات الإنتاج وأشكال الإنتاج محكومة بما يفتت الثروة عبر تطبيق السلطة لتشريعات الزكاة، كما وقف الإسلام حائلاً دون القهر الطبقى، فلم يمنح طبقة محدودة - كالرأسمالية التجارية ثم الصناعية فى الغرب - مميزات تكثيف رأس المال وقوة العمل وفائض القيمة، حيث تتركز عمليات نهب إجتماعى دخلت بها أوربا مراحل الثورة الصناعية[١].

لقد جعلت العقيدة الإسلامية من فكرة الصراع الطبقى فى المجتمع الإسلامى، فكرة غير مقبولة، وذلك ماأكدته أحداث التاريخ الحضارى للإسلام - وعلى سبيل المثال لاالحصر - المؤاخاة التى تمت بين المهاجرين والأنصار، الوئام الذى حل بين العرب والعجم، الفوارق التى أمحت بين

(١) محمد أبو القاسم حج حمد: العالمية الإسلامية الثانية: صـ١٨٥: بيروت: دار المسيرة: ١٩٧٩ .

الفقراء والأغنياء، وبين المتحضرين والبداة، فهل كان للصراع الطبقى دور فى تحليل حركة المجتمع الإسلامى،كما تعرض لذلك أتباع الفلسفة الجدلية المادية فى العالم العربى .

إن الإشكالية التى يطرحها "تيزينى" تتمثل فى هذا السؤال.. هل يمكن معارضة عقيدة سلفية، بأخرى تقدمية أو ماركسية؟ أليس فى هذا النوع من التأويل للتراث ابتعاد عن ذاتيته الخاصة، وتقتنين آخر لشخصيته، هذا بالإضافة إلى أنه يرى فى البحث عن المنهج وعن المنهج، مسألة سابقة منطقياً وواقعياً للتطبيق، وذلك أمر يقع فيه العديد من الماركسيين العرب، عندما يعزلون إنفسهم وعقولهم عن ساحة المادة المطلوبة للفهم والتحليل، فإنه فضلاً عن خطأ هذا الرأى، من الوجهة المعرفية ذاتها، يبقى بالنسبة للباحث العربى ضرورة إكتناه ذاتية التراث أولاً، التعامل مع معطياتها وخلفياتها، كشرط أساسى لاستلهام المنهج منها، ذلك لأن الفكر المنتج للتراث لم يكن منتجاً إلا لأنه رافق وصاحب إنبثاق الدعوة الإسلامية التى كانت لابد أن تفرز مصطلحها المعرفى الشامل، وتتحول بدورها إلى أجهزة منتجة للمعرفة فى عصر التدوين.[١]

وحول نفس المنهج الماركسى لقراءة الإسلام وتراثه الفكرى، تنحو دراسة "حسين مروة" فى كتابه "النزعات المادية فى الفلسفة الإسلامية"، نفس المنهج الذى عرضه "طيب تيزينى" هادفاً وساعياً، إلى اعتبار التـراث الفكرى الإسلامى، تراثاً مادياً، ورافضاً لكل المناهج التى تحاول أن تقرأ الفكر الإسلامى بغير الرؤية المادية والمنطق الجدلى .

---

(١) أنظر نقد مطاوع صفدى لطيب تيزينى : فى "التراث وتحديات العصر" : مرجع سابق : ص١١٨.

ففى الجزء الأول من هذا الكتاب يرى "حسين مروة" أن المنهج المادى التاريخى وحده القادر على رؤية التراث فى حركته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد مالايزال يحتفظ منها بضرورة بقاءه وحضوره فى عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافى، وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القوية فى الوقت الحاضر"(١) وحول قضية المنهج فى قراءة التراث يقول "إن وصف المنهج المعرفى لاستيعاب التراث بأنه منهج ثورى، يقتضى أن يقوم على قاعدة فكرية تعبر عن أيديولوچيا ثورية، والفكر الثورى العلمى لهذه الأيديولوچية، هو بالتحديد - فكر الإشتراكية العلمية بقاعدتيه الديالكيتيه، والمادية التاريخية، والقاعدة الأخيرة (المادية التاريخية) هى الأساس في تحديد المنهج لإنتاج "معرفة" التراث بطريقة ثورية" (٢) .

فهل يمكن أن يصلح منهج المادية الجدلية لتفسير حركة الحضارة بشكل عام، والإسلامية بصفة خاصة؟ يرى "مالك بن بنى" أن ماركس ومدرسته يذهبان إلى أن اكتمال تاريخى لايكون إلا نتيجة الضرورات المادية، وحاجات الإنسان الأساسية، وبالتالي الوسائل الفنية التى يخترعها ويستعملها فى تلبية تلك الحاجات، فالحاجات والفن الصناعى يمثلان فى نظر ماركس، مركزى التقاطب لقوى الإنتاج، المركزين اللذين

---

(١) د . حسين مروه : النزعات المادية فى الفلسفة الإسلامية : ص٦ : ط١ : جـ١ .

(٢) المرجع السابق : ص٢٥ - ٢٦ .

يحدان العلاقات الإجتماعية الخاصة بحضارة معينة، كما يحددان هذه الحضارة ذاتها معنوياً ومادياً، ولكن هذه النظرية لاتفسر لنا النقطة الأساسية الماثلة فيما يحدث من تفكك العلاقات الإجتماعية وتلاشى الحضارات، دون ظهور أى تغيير فى طبيعة الحاجات ووسائل الإنتاج، فحضارات أمريكا السابقة على العهد الكولومبى، وكذلك الحضارة الرومانية لم تتلاشى لفقدها الوسائل الصناعية والحاجات، وهكذا نجد فى التفسير الماركسى للوقائع التاريخية ثغرة أحدثها التحليل المفرط فى المنهجية لهذه الوقائع ذلك التحليل الذى يتخذ نقطة إنطلاق من حتمية مادية، أى من عملية ميكانيكية لاإرادية لتخطيط الحضارة. (١)

وفى قراءة نقدية واعية للإتجاه الماركسى العربى يرى الدكتور "حسن حنفى" إن مساوىء هذه المحاولات - أى محاولات "تيزينى" و "مروة" - أكثر من محاسنها، وذلك لعدة أسباب : أولها أنها محاولة للقفز على التراث من الخارج، أى إسقاط مذاهب خارجية على التراث الإسلامى.. مرة ماركسية وأخرى ليبرالية ثم وجودية فقومية فوضعية وظاهراتية، وفى هذه الحالة نسقط على التراث الإسلامى وجهات نظر غريبة وننسى خصوصية التراث الإسلامى، فعيب هذه المحاولات يكمن فى كونها قراءة غريبة بمنهج غربى، والعيب الثانى فهو فى دراسة جزء من التراث، انقطاعه وتسميته مادياً أو علمياً أو طبيعياً أو داروينياً أو تاريخياً، وتقديم هذا الجزء على أنه التــراث، وهذه الدراسات تبقى تغريبية غربيــة،

---

(١) مالك بن نبى : شروط النهضة : ص٦٢ - ٦٣ : بيروت : دار الفكر ط٣ : ١٩٦٣ .

تأتى من خارج التراث الإسلامى ولاتنبع من داخله، كما لاتأخذ بعين الاعتبار كلية وشمولية التراث الإسلامى وحركته الداخلية[1] إن أزمة الفكر العربى، تكمن فى مشكلة الخيار الحضارى، حيث يجد جاهداً فى استخدام وتبنى الأطر النظرية والمنهجية التى تظهر فى المجال الفكرى الغربى، وذلك لتخطى حقبة التخلف الحضارى فى الواقع العربى، ولأن الفكر العربى قد استلبت توجهاته فى إتجاهه نحو الغرب فإنه يصطدم بمشكلات إجتماعية وفكرية وحضارية تختلف جذرياً عن السياق الغربى، الذى يريدنا أن نحيا فيه. فهل لنا فى محاولة لتحليل دور الإستعمار فى فرض ثقافته؟ مع بيان دور المتلقى - المتغرب - وموقفه من هذا الوافد الثقافى؟ وكيف يمكن فهم نفسية المتغرب ومنهجه الإستلابى أمام هذا الوافد ؟

السطور القادمة محاولة متواضعة للإجابة عن هذه التساؤلات ..

---

(١) فى حوار لمجلة الوحدة مع د . حسن حنفى عدد / ١٩٨٥/٦ - المجلس القومى للثقافة القومية: الرباط ص١٢٩ - ١٣٠ ومابعدها . وهو حوار هام فى نقد الإتجاهات التغريبية فى العالم الإسلامى المعاصر .

الفصل الخامس

«الاستعمار وصناعة المتغرب»

لقد تواكب الإتجاه التغريبى العربى - بمختلف فصائله - مع المرحلة الاستمارية، حيث سعى الاستعمار الغربى - بكافة الأساليب والطرق - من فرض ثقافته وأفكاره على الشعوب المستعمرة؟ فلماذا ربط الاستعمار بين فرض سيطرته العسكرية، وبين فرض أساليبه فى الإدارة والتشريع والثقافة؟ بصيغة أخرى، لماذا تواكب المد الاستعمارى العسكرى، مع الاستعمار الثقافى الذى صاحب القوة العسكرية ؟ .

لقد أدرك الاستعمار أنه مادامت الأمة لها شخصيتها الحضارية، فإن النفاذ إليها ليس بالأمر السهل، لأن الثقافة والتاريخ فى أمة مايؤديان إلى شخصية وتعصب، ولابد للاستعمار من أن ينفذ إلى داخلها عن طريق فصلها عن تاريخها وجعلها غريبة عن ثقافتها، ونتيجة لاكتشاف هذا المبدأ قام الاستعمار الأوربى بتخلية الأمم ذوات التاريخ العميق والثقافة العالمية من محتواها وفصلها عن تاريخها وجعلها غريبة عن ثقافتها وبعيدة عن نفسها، عن طريق الحيل العلمية الدقيقة وعلم الإجتماع المعقد الزكى، بحيث لاتجد شيئاً داخلها ولاتعرفه، فيقوم بمسخ تاريخها وثقافتها، وكل قيمها المعنوية والتقليدية وتحقيرها.[1]

---

(١) د . على شريعتى : العودة إلى الذات : مرجع سابق : ص١٠٧ .

والحقيقة "إن الاستعمار يسدل دائماً الظلام على عملياته فى هذا الميدان، حتى يبقى مسيطراً على الموقف، ولو كشفت الصدفة فجأة من تفصيل من تفاصيل هذا الصراع، فسوف يبقى فى إمكانه أن يسلم بهذا التفصيل للخصم، ويدخل الباقى فى الظلام، كما تسلم الحية بجزء من ذيلها وتدخل حجرها لتنجو بذاتها، ولايمكن وصف بيت العنكبوت خصوصاً إذا كانت خيوطه تأتى من بعيد، وهذه هى حقيقة الصراع الفكرى وتلك هى لغته، لغة صامتة ليس لها من معنى واضح إلا بالنسبة لمن عاش تجربة شخصية" (١) .

وإذا كان من مهام الفكر الإسلامى المعاصر رصد الظاهرة التغريبية فى واقعنا المعاصر، من أجل كشف الأدوات والمناهج التى يستخدمها الخطاب التغريبى، وذلك حتى يكون خطابنا الإسلامى على مستوى المرحلة، وعياً بمنحنياتها، وتحليلاً لمشكلاتها وقضاياها، فلعل الصراع الفكرى الذى يشهده عالمنا المعاصر - عبر إشكالية "المأزق الحضارى" - التى لم تحسم حتى الآن عند لفيف من سدنة الغرب ومروجى الثقافة الغربيــة، فإننا "نصبــح فى الواقــع أمام مشكلتين : الأولى تتضمن كيــف

(١) مالك بن نبى : الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة : ص١٢٤ : بيروت : دار الفكر - بدون، والمعروف أن هذا الكتاب لمالك، يعد من أهم المؤلفات التى ظهرت فى الفكر الإسلامى المعاصر، فى إطار تحليل وسائل الاستعمار فى فرص هيمنته الفكرية على الشعوب المستعمرة، وهو إذ يشير إلى تجربة المفكر الشخصية فى هذا المجال" فإن إضافته فى هذا الإطار، تشكل إثراء حقيقياً لهذا التناول المنهجى حول هذه القضية، بالإضافة إلى أننا لم نستخدم هذا الكتاب عند معالجتنا لفلسفة الحضارة عند مالك بن نبى .

ننشىء أفكاراً فعالة فى مجتمعنا، والثانية كيف يجب أن نفهم أسلوب الإستعمار فى الصراع الفكرى؟ حتى لايكون له سلطان على أفكارنا"[1].

أول الوسائل التى يستخدمها الإستعمار من أجل ترسيخ التبعية الفكرية، إنه "يستعين بخريطة نفسية العالم الإسلامى، وهى خريطة تجرى عليها التعديلات اللازمة كل يوم، يقوم بها رجال متخصصون، مكلفون برصد الأفكار، إنه يرسم خططه الحربية، ويعطى توجيهاته العملية على ضوء معرفة دقيقة لنفسية البلاد المستعمرة، معرفة تسوغ له تحديد العمل المناسب لمواجهة الوعى فى تلك البلاد حسب مختلف مستوياته وطبقاته"[2].

وفى سبيل تحقيق هذا الاستيعاب لنفسية البلاد المستعمرة، يستخدم الإستعمار سلاح "الأفكار" وذلك لأن البداية من عالم الأفكار ستترك آثارها حتماً على حركة المجتمع وتوجهاته، "إن الخصوم (الغرب) الذين يتنافسون على محور واشنطن - موسكو، للاستيلاء على عناصر القوة، سيلجؤون إلى سلاح الأفكار، حيث أن قنابلهم الذرية عاجزة فى المستقبل عن حل مشكلاتهم المعلقة".[3]

ولذلك "يضرب الاستعمار كل قوة مناهضة له، تحت أى راية تجمعت، كما أنه يحول بينها وبين أن تتجمع تحت راية أكثر فعالية، وهذان الشرطـان يحددان استراتيجية الاستعمـار فى الصراع الفكرى فى البـلاد

---

(١) المرجع السابق : ص١٩ .

(٢) المرجع السابق : ص١٧ .

(٣) المرجع السابق : ص١٩ .

المستعمرة، إنه يحول بين الفكر والعمل السياسى حتى يبقى الأول غير مثمر والثانى أعمى، فالاستعمار يلوح فى مناسبات معينة، بشىء يستفز به الشعب المستعمر حتى يثير غضبه، ويغرقه فى حالة شبيهة بالحالة التنويمية حيث يفقد شعوره، ويصبح عاجزاً عن إدراك موقعه، وعن الحكم عليه حكماً صحيحاً، فيوجد ضرباته وإمكانياته توجيهاً أعمى، وهكذا يجمد الاستعمار القوات التى تناضل ضده (الأفكار) يجمدها هكذا عند نقطة معينة، وتحت راية معينة"[1] .

ولكن رغم هذه الدقة وهذا الدقة وهذا الإتقان - ماالذى يحدث عندما يجد الاستعمار نفسه أمام أمر واقع، حينما تحدث إشارة خطر مفاجئة، تفاجئه رغم احتياطاته وتوقعاته كلها، وعلى الرغم من شركائه (المتغربون) الذين يشاركونه الأمر بحكم الإغراء أو بحكم البلادة ؟

"إن إشارة الخطر حينما تنطلق توشك أن توقظ شعباً مرهق الأعصاب، جسيم الآلام مستولياً عليه الغضب، فإشارة الخطر التى انطلقت فجأة، قد تذكره بحقه، بل بواجبه فى فرض رقابته على السياسة المتبعة فى بلاده، وفى أن يطلب كشف الحسابات ومراجعتها، وهذا هو الخطر الأكبر على الاستعمار حينما يرى الشعب المستعمر يتولى بنفسه الحياة السياسية، والإشارة التى أعلنت بالخطر، قد تكون بلغت بل إنها بلغت فعلاً - إلى علمه عن طريق مراصده قبل أن تصل إلى شعور الشعب المستعمر، لأنه لايملك الجهاز الذى من وظيفتـه (مثل طبقة مثقفـة واعية)

(١) المرجع السابق : ص٢٩ .

أن يبلغ له هذا النبأ، وإشارة الخطر هذه تعلن فى الواقع عن كتاب صدر أمر عن مقالة نشرت أو عن حديث انتشر، وبذلك يقع الحدث الأول من فصول الصراع الفكرى"[١] .

ويشير "مالك بن بنى" فى هذا الصدد إلى أسلوب خطير من أساليب الاستعمار الثقافى، هذا الأسلوب يتعلق بظاهرة "البعثات الطلابية" التى تقوم بالدراسة فى العالم الغربى، وكلنا نعلم أن "جُلّ" رموز الخطاب التغريبى العربى، قد درست فى جامعات الغرب، أو عايشت الحياة الغربية - عبر العديد من المستويات - ثم حاولت أن تتبنى فلسفات وثقافات الغرب، فى مشروعاتها الفكرية وبرامجها الثقافية، وقد فطن الاستعمار إلى هذا المنزلق منذ وقت مبكر استطاع من خلاله القيام بإعداد وتكوين مثقف المستعمرات المتغرب، وبذلك يتم تكريس التوجه الغربى من خلال أبناء البلاد المستعمرة، وكان ذلك الأسلوب جزء من الاختراق الثقافى للعالم الإسلامى، لانستطيع أن ننكر نجاح الغرب فيه إلى حد كبير، والأمثلة فى هذا الميدان كثيرة، وقد تعرضنا لها من قبل فى ثنايا بحثنا.

يقول "بن نبى" "أن البلاد المستعمرة لاتعرف على العموم ماهو الصراع الفكرى، وإنما تسجل تلقائياً نتائجه السلبية فى حياتها، فحينما ترسل إلى الخارج بعثة من الطلاب للدراسة العليا، فقد قامت تلقائياً بعمل يتصل بالصراع الفكرى، ولكنها لاتعلم بالضبط مقتضيات هذا الصراع وأسلوبه ووسائله وأهدافه، وهذه البعثة قد تقبلتها رعاية الاستعمار

(١) المرجع السابق : ص٢٩ .

وأحاطتها برقابة دقيقة وأعدت لكل فرد من أفرادها ملفاً خاصاً لايغادر صغيرة ولاكبيرة من تصرفاته إلا أحصاها، حتى يكون لدى الاستعمار عن تلك البعثة ملعومات أكثر مما هي عند المصلحة أو الوزارة التى أرسلتها..

فهذا هو الفصل الأول بالنسبة للبعثة، فصل التعرف ثم يبتدىء الفصل الثانى، فصل التوجيه، وهنا يبذل الاستعمار كل مواهبه الشيطانية حتى لاتعود البعثة بطائل لبلادها، إذ يتصرف من أجل ذلك طبقاً للمعلومات التى سجلتها الملفات، فهو يغذى الهوى والشهوات، دون أن يصرف قطميراً، فإن التكاليف تدفعها ميزانية البلاد المستعمرة ذاتها، والبنك المختص يؤديها والحمد لله فى كل شهر ... ويستمر هذا التوجيه السلبى خفياً، كسر من أسرار ملفات الاستعمار الخاصة بالصراع الفكرى، ونحن لانرى وبسبب تخلفنا الإجتماعى - أن العالم الذى نواجهه ونعيش فيه مخطط، أى أنه عالم لاتأتى فيه الأشياء عفواً، وإنما كنتائج لخطط محكمة". [١]

فما هو موقف البلاد المستعمرة من هذه الظاهرة، سواء علمت أجهزتها بها أو لم تعلم؟ "إنها تعيش الصراع الفكرى وتسجل نتائجه السلبية فى حياتها أو ميزانيتها وفى أخلاقها، دون أن تعلن عن حقيقته شيئاً، فالأشياء تمر علينا دون أن تصل لشعورنا، لأننا نمر على سطح الأشياء دون أن نصل إلى مكنوناتها". [٢]

---

(١) المرجع السابق : ص٣٣ .

(٢) المرجع السابق :ص٣٤ .

ومن مصلحة الاستعمار الثقافى، أن يضفى على وسائله أكبر قدر من الغموض، الذى ينطلى على كثير من النخب التى تدعى الوعى، وذلك حتى يتمكن من فرض ثقافته وطموحاته بعد أن أحاط تنفيذها بالحيطة والكتمان حتى تؤتى ثمارها، وفى هذا الصدد يقول "مالك بن نبى" : إن الغموض يكون العنصر الأساسى الذى يميز الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، وهذا المبدأ يفضى بأن لايكشف الاستعمار النقاب عن وجهه فى المعركة إلا إذا لم تترك له الظروف حيلة، فهو دائماً أو غالباً يستخدم قناع "القابلية للإستعمار"[1] ويترتب على مبدأ الغموض - ضمن وسائل الاستعمار الثقافى - المبدأ الثانى والناتج عن الأول، فى حيز التطبيق، وهو مبدأ "الفعالية" إذ أن هدف الاستعمار لايتعلق فى الأساس بذات شخص معين، ولكن بأفكار معينة، يريد تحطيمها أو كفها، حتى لاتؤدى مفعولها فى توجيه الطاقات الإجتماعية فى البلاد المستعمرة، ومهما يكن من أمر فإن مبدأ "الفعالية" يقتضى من الاستعمار، وبوجه التفصيل عزل المكافح الذى يواجه المستعمر فى حلبة الصراع الفكرى عن جانبين : أولاً: أن ينفر من أفكاره الرأى العام فى بلاده، بجميع الوسائل الصالحة لذلك، ثانياً : أن ينفره هو نفسه من القضية التى يكافح من أجلها بأن يشعره بعبث كفاحه .

---

(١) والمقصود استغلال الاستعمار للاستعداد الكامن فى الشخصية المستعمرة، بعد أن تخلت عن إنتماءها الحضارى .

وبهذه الوسائل استطاع الاستعمار أن يتضمن ذلك اللون من ألوان الهيمنة عن طريق "صناعة المتغرب" من أبناء المستعمرات، ذلك الفن الذى برع فيه الغرب، واستطاع من خلاله توجيه العديد من رموز العمل الفكرى والثقافى فى العالم العربى والإسلامى، لتبنى النمط الحضارى الغربى، ويعزى "مالك بن نبى" هذا السقوط لنخب الأمة ومثقفيها إلى غياب "الوحدة الفكرية" بين عقول الأمة، وهى سبب من أسباب متعددة يؤدى إلى هذا القدر من الاستلاب الفكرى. فإن "أكبر لحظات التاريخ هى دوماً اللحظات التى تتكون فيها وحدة "كفاح شاملة"، وعندما تكون المعركة على هذه الصورة فإنها تكون فى مستوى القداسة، وذلك هو مستواها الأيديولوچى فى أوجه، ولكنها بمجرد ماتفقد طابع الشمول تهبط من هذا المستوى، فالمعركة تصاب بالتدهور والإنحطاط الإيديولوچى، بمجرد ماتحتل فيها وحدات كفاح جزئية مكان وحدة الكفاح الشاملة، وبمجرد مايحدث هذا الإنحطاط أو الهبوط فى المستوى الروحى، فإن القوى المكافحة تتبدد، والاستعمار يطبق ضمناً هذه الإعتبارات فى خططه المقررة ضد كفاح الشعوب المستعمرة، إنه يهدف أولاً إلى التخطيط من مستوى كفاحهم الإيديولوچى، وذلك بأنه يحاول قبل كل شىء فصم الوحدة الشاملة التى تضفى على ذلك الكفاح القداسة، وتهبه قيمة خلقية عليا، وهو يعلم بذلك أنه يحقق الأهداف السياسية المطلوبة"(١) وأهمها فرض هيمنته الفكرية على توجهات المجتمع المستعمر فى كافة المجالات.

---

(١) المرجع السابق : ص٣٧ - ٤٠ نحن نستخدم هنا مصطلح "الأيديولوچى" و "أيديولوچيا" ==

ولكن ماذا يفعل الاستعمار كى يخنق الأفكار؟ ماذا يفعل عندما تعطيه مراصده إشارة عن ظهور فكره؟ كيف يتصرف ليحول بينها وبين المجتمع الذى يحاول صاحبها نشرها فيه؟ .

"عندما يرتفع الستار عن حدث فى الصراع الفكرى، فإن هذا الحدث يبدأ كمسرحية ذات شخصيات خمسة، فكرة كشفت عن وجودها المراصد المختصة بالصراع الفكرى، وشعب يجهل دخولها على المسرح، وقيادة تتجاهلها، وصاحبها الذى يحاول تبليغها، والاستعمار الذى حاول خنقها، والاستعمار يدبر مكائده عن معرفة تامة بالنفسية المسلمة، فهو يعرف النقص الذى يمنع عقولنا، من أن يضع بين الوقائع الارتباط اللازم الذى يجعلنا نضعها تحت قاعدة موحدة، ونستخلص منها حقيقة عامة، هذا النوع من النقص الذى يتجه إلى اعتبار الوقائع والأحداث مجزأة منفصلة فردية، دون أى رباط معنوى بينها، كأنما هى فى مجموعها لاتكون وحدة معينة، أى حلقة من التاريخ وفصلاً عن فصوله."(١)

وفى غياب الوعى بهذا الخلل المنهجى فى عالم الأفكار، تضيع جهود متعددة فى فكرنا الإسلامى المعاصر، حيث تهدد الطاقات الفكرية، عندما نعرض لعالم أفكارنا وقد إعترت أوصاله التجزئة، وتبعثرت حلقاتــه، دون رابط أو مـحور ترتكـز عليه فعالية التوجه لاحتواء تحديــات

== عملاً بأمانة النص، وإن كان بن بنى يستخدم هو نفسه لفظ "الروحى" ليؤدى نفس المعنى، والمقصود به الانتماء العقائدى، وهو مانفضل استخدامه للتعبير عن المرجعية التى تحدد هوية المثقف، وخاصة فى التناول الإسلامى .

(١) الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة : ص٤٧ - ٤٩ .

الهيمنة الاستعمارية فى عالم الأفكار، ولذلك تستغل المراقب الغربية هذا الخلل المنهجى فى جهودنا، فتعمل كل جهودها، وتسخر إمكاناتها فى سبيل تنمية هذا الخلل وتصعيده .

"وهذا مايجب أن نراعيه بالنسبة إلى كل تفصيل يتصل بحياة الأفكار وبحركتها، بأن نقدر حساباً لكل جزئية تتضمنها ملحمة فكرة تكون حلقة من حلقات الصراع الفكرى"(١) .

معنى هذا أن "الآخر" - وهو الغرب - يتعامل معنا وفق أبجدية واعية بإمكاناتنا وبعللنا، وهو يضرب ويركز على الثانية ويتجاهل الأولى، ويسعى إلى إلغائها وتشويهها، حتى يتمكن من احتواء هذا الفراغ بمذاهبه وأفكاره وبنمطه الحضارى، وبالرغم من هذا، فإن الوعى بهذه الأساليب الماكرة - والتى تتم بتصميم ودأب عدوانين - يغيب عن عديد من المتصدين لعالم الأفكار فى واقعنا الإسلامى المعاصر، والحقيقة "أن الاستعمار يقيم مختبرات متخصصة فى الكيمياء السياسية تخصصاً عميقاً، تعد إيحاءات النفسية المسلمة وتشحنها فى شعورنا بالطرق المناسبة، ويكفى أن يضع أحد الإخصائيين أصبعه على زر خفى، فتنطلق في شعورنا شحنة من الغضب والثورة، أو من الإجلال والخشوع، حسب ماتكون الشحنة مجرد عوامل نفسية، تسلط على إحساس الجماهير"(٢). وعلى عقول المثقفين .

---

(١) المرجع السابق : ص٥٤ .

(٢) المرجع السابق : ص٦٥ .

التغريب ومنهجية الاستلاب : إن الفارق الحضارى الذى وجد فيه المثقف العربى نفسه، بين الغرب المستعمر والعالم العربى المستعمَر، قد أصاب عدد كبير من المثقفين والكتاب الأدباء، بالانهيار والذى تحول من إعجاب إلى هوس فكرى، حتى وصل الأمر بـ "سلامة موسى" إلى القول "أنا مؤمن بالغرب كافر بالشرق"، والقضية تمتد جذورها إلي قبل ذلك حين فشل العقل العربى المسلم فى إيجاد الصيغة التوفيقية المدعاة، بين الثقافتين الإسلامية والغربية، وقد تبلور ذلك فى الطرح التلفيقى الذى جسدته جهود "رفاعة الطهطاوى"، والذى لم يستطع - بالرغم من قدراته العلمية والمنهجية - أن يؤسس خطاب يبرز خصوصيته الحضارية كعقل عربى مسلم، لأن معدل الدهشة لدى رفاعة بالوافد الفرنسى الغربى، لم يحسم التمايز الحضارى الإسلامى فى مقابل الوافد الغربى، وكان ذلك المنهج شكل من أشكال الهزيمة النفسية أمام الغرب، حيث تركت بصماتها بوضوح على النتاج الفكرى للمرحلة .

لقد حمل الإتجاه التغريبى العربى فى تكوينه عناصر الخلل بين أوربا والعالم الإسلامى، وتمثلها ضمن معادلة الغلبة والضعف، أى جاء الفكر العربى يتحدد ضمن مجال الإشكالية التى صاغها الغرب، هزيمة العالم الإسلامى، وانتصار أوربا الحديثة، لذلك كان صدى وإعادة إنتاج - من موقع المغلوب الذى يعترف للغالب بغلبته - للرؤية التى صاغها الغرب لتاريخنا بصفته الغالب الذى يملك حق تسمية المغلوب.[1]

---

(١) سهيل القـش : فى البدء كانت الممانعة : ص٢٠ : بيروت دار الحداثة : ص١٩٨٠ .

ويفترض الخطاب التغريبى، التضحية بالأصالة والتراث والهوية، من أجل اللحاق بالغرب، فما مقدار الربح فى هذه المقايضة، إننا على زعم التغريب العربى سنحقق وهم الحداثة والمعاصرة، والواقع أن محاكاة الغرب استلاب، فبقدرماينفصل الأنا العربى عن جذوره الحضارية، يغدو قابلاً لكل تشكيل وهمى، ولكل تكييف يمارس عليه، بوعى منه أو بدون وعى مادام قد أمسى لاهو ذاته ولاغيرها، ينساق المستلب إلى أن يحيا فى زمان ليس عملياً، زماناً واقعياً، أو على الأصح ليس زمانه[1] .

والنتيجة أن المجتمع التابع - من خلال رموزه المثقفة وطبقته المفكرة - يفقد استقلاله الفكرى، أى قدرته على فهم نشاطه التاريخى والتحكم به، فالثقافة التابعة نتيجة للشاق العميق الذى يميزها ويباعد بين عناصرها المعرفية والاعتقادية والرمزية، لايمكن أن تنشىء أى وعى فعال ومبدع، إنها تعيش فى الإنفعال وله، وتلهث وراء الحدث دون أن تمسك به، وتخلط بين الجزئى والكلى دون أن تنجح فى تحقيق نظرة شاملة ومتسقة، وتغرق فى الثانويات، وتخلق المشاكل والإشكاليات التى لاأساس لها فى الواقع، وتعيش عليها، وهى الإطار الذى يتطور فيه وينمو الوعى المستلب، أو بالأحرى الوعى كاستلاب محض، فهو وعى مكبل بإشكاليات لاتجد مصداقيتها إلا بنفى الواقع المحلى وتغييبه عن الذهن، ولذلك تبدو المفاهيم التى يستخدمها عمومية وغير محددة، وأحكامه عشوائية ومتقلبة، يتعامل بهـا من منطلق الرفض المطلق والخضوع المطلق، ويحولهـا

---

(١) د . عبد العزيز الحبابى : فى "التراث وتحديات العصر : ص١٠١ - ١٠٢ .

إلى تمائم أحراز، فهو بكل معنى الكلمة وعى مفكك وشقى.[1]

وهناك فرق بين التغريب عند المتعلم وعند المفكر، فالابتلاء بالتغرب عند المتعلمين والمفكرين هو الذى أحدث كارثة قومية وشللاً إجتماعياً عميقاً، فالفئة الأولى - المتعلمون - من البشر الذين صاروا أشياء، فإن التغيير والتحديث والتبديل والأوربة عندهم فى الجسم، فهم ليسوا إلا أجساماً، ومالديهم وضعوه تحت سيطرة الغربى، أما الفئة الثانية فهم فكر، وعندما يشك الفكر ويفقد القدرة على التحليل والتحديد والاختيار، ويتحول إلى صورة (مستملى) للآخرين، فالأمر مصيبة، حيث يطرأ عليهم نوع من "الاغتراب الثقافى" وهو أسوأ أنواع الاغتراب.[2]

ولكن كيف ينهزم المتغرب؟ بالرغم من أنه يتبنى التبشير بثقافة الغرب وحضارة الغرب.. إن الهزيمة هنا تكمن فى احتقار المتغرب لتاريخه ولثقافته ولحضارته، حيث يصبح إلغاء الذات مقدمة ضرورية للإنصياع وراء الآخر، وبالرغم من فداحة الثمن الذى تدفعه المجتمعات العربية والإسلامية نتيجة لهذا الاختيار المريض لدى فصائل التغريب المختلفة - بالرغم من هذا - فإن المتغرب لم يستطع أن يصبح والآخر (الغرب) سواء، ولم يستطع أيضاً أن يكون هو ذاته وقد تخلى عنها، كيف يحدث هذا؟.

عندما يذهب المثقف العربى إلى الغرب وهو جاهل بتاريخه وحضارته، يذهب إلى أوربا، ويرى هناك تاريخاً وفلسفة وعلماً وفناً، ويوازن بين ذلك

---

(١) برهان غليون : "اغتيال العقل : مرجع سابق : ص١٣٤ .

(٢) العودة إلى الذات : مرجع سابق : ص١٠٧ .

وبين مالديه من تاريخ وثقافة، ويرى البون الشاسع، فلابد من أن ينجذب ويهرب من نفسه، ويكتم روابطه الثقافية وينكر علاقته بتاريخه، وعندما يحس بنفسه وجوداً خالياً من الذات، قشراً بلا لب، ويضع فى مقابل الثقافة الأوربية المزدهرة المتقدمة، فإنه طوعاً أو كرهاً يلغى نفسه، ويتظاهر بالشخصية الأوربية، ويصير غريباً عن نفسه، فتتمدد الذات الأوربية فى ذاته الخالية من كل ماهية، ويحس بالقيم والإحتياجات والميول والخصائص الموجودة عند ذلك الأوربى محل قيمه واحتياجاته وميوله وخصائصه، ويمسخ إلى الشكل الأوربى ويتحول إلى مخلوق ليس هو نفسه، وهذا هو المخلوق الذى وضع نفسه فى حالة "اغتراب ثقافى" وهو أشد أنواع الاغتراب وطأة.[1]

"فرفض الذات وحب الآخر، أمران مشتركان لدى كل مرشح للانصهار، فحب الآخر (الغرب) مشدود على كتلة معقدة من العواطف تذهب من الخجل حتى بغض الذات، والمغالاة فى الإنصياع لهذا المثال هى بحد ذاتها معبرة، فإن أية سلعة يصنعها المستعمر، أو أى كلمة يتفوه بها تقبل بكل ثقة، عاداته، ثيابه، طعامه، هندسته، كلها تقلَّد، حتى لو كانت غير قابلة للتكيف، فالمستعمر المتعبر بانصهاره، يخبىء ماضيه وتراثه، وكل جذوره التى أصبحت بنظره شائنة".[2]

---

(١) المرجع السابق : ص١١٣ .

(٢) البيرميمى : صورة المستعمر والمستعمر : ترجمة : جيرون شاهين : ص١٤٥ - ١٤٦ : بيروت دار الحقيقة : ط١ : ١٩٨٠ .

وكل من تشبه بقوم آخرين، ولم يعد له أى ارتباط بمجتمعه، بل ارتباط بقوم آخرين، وانفصل عن جذوره، فقد صار غريباً عن نفسه، بل مرآة لآخر، ومصطلح "Assimile" لفظاً ومعنى هو المتشبه، لأن من يجعل نفسه شبيهاً بآخر يفر من نفسه، ينكر نفسه بعجلة وإصرار، يكتم علائقه بل وفطرته التاريخية والإجتماعية وماهياته الإجتماعية والثقافية، وبتحقير نفسه يهرب من نفسه، وفى مواجهة الأوربى يحس بمركب النقص فى نفسه.[1]

ولكن - وبالرغم من تمادى المتغرب فى التقليد والاستلاب أمام الغرب - هل سيسمح له الغرب بالإنصهار؟ وإذا كان المتغرب هو الشخص المستعمر من قبل ثقافة الغرب، فإنه هنا يصطدم برفض المستعمر له، إزاء جهوده العنيدة الرامية إلى تخطى الإزدراء الذى يستحقه من جراء تأخره وضعفه واختلافه، وإزاء خضوعه المعجب بمن يخضعه، وهمه الذؤوب على مشابهة المستعمر، إزاء كل ذلك يصفعه المستعمر مرة ثانية بالسخرية، والمتغرب هو من يتمنى قبل غيره التمثل، والغرب المستعمر هو الذى يرفض له إمكانية هذا التمثل.[2]

هذا الموقف الحضارى المستلب أمام الوافد الثقافى الغربى، يصبح غايته مايتمناه الغرب، حيث استطاع من خلاله فرض كثير من قيمة الحضارية فى الفكر والاقتصاد والسياسة وغير ذلك، على عديد من طلائع

---

(١) العودة إلى الذات : ص١٠٧ .

(٢) صورة المستعمر والمستعمر : ص١٤٧ - ١٤٨ .

الأمة المثقفة، إبان فترة الاستعمار العسكرى، وحتى بعد رحيله عن العالم العربى والإسلامى، مازال الخطاب التغريبى العربى، يجدد من وسائله وأدواته، بقدر ماتتطور الأنماط الحضارية المعاصرة، وذلك من أجل برمجة الاختراق، وتحقيق الهيمنة الغربية فى كافة المجالات .

"وعندما حقق الاستعمار هذا الهدف من أجل دخوله وسيطرته وغارته وإيقاع الأمم فى أسره، لم يعد لديه شيئ آخر يقوم به، ذلك لأن الأمم نفسها جاهدت بكراهية وحقد خارقين للعادة فى تخريب انفسها، بقدر ما تستطيع، وتحقير دينها واخلاقها واصالتها التى مسخت، وبشوق وإصرار القت بأنفسها فى أحضان الأوربيين، بل وتظاهرت بالضيق من نفسها وكتمان الروابط الثقافية والتاريخية عندها، والتوسل بالخصائص الأوربية، التى كان الإستعمار يجاهد فى فرضها عليها، وهى - أى الأمم - التى كانت ثقافتها وشخصيتها تلغى من قبل المستعمر، قامت بإلقاء نفسها لائذة بالمستعمر متشبهة به لتأمين هجومه[1]

وكان من نتيجة ذلك، وكانعكاس لتقنين التبعية الإرغامية نحو الغرب، وتنمية التخلف الحضارى - بأيدينا - استطاع الغرب أن يقذف بالمجتمعات العربية، خارج الدورة التاريخية والحضارية فى خضم الكيانات المعاصرة.

---

(١) العودة إلى الذات :ص ١٠٨.

الفصل السادس

«إخفاق الخطاب التغريبي»

لقد ظلت الإتجاهات التغريبية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر، وحتى منتصف القرن العشرين، أسيرة لأوهام أصحابها، وبقيت الجهود الفكرية الخاصة بها، فكراً معزولاً عن الواقع الثقافى والتاريخى للمجتمعات العربية إبان الفترة الإستعمارية، وهي لم تحاول أن تدرك الفروقالمتمايزة بين المجتمعين الإسلامى والغربى، بل حاولت من خلال منهج التلفيق والإستلاب، تكييف أدوات المعرفة الغربية وتفسير طبيعة المرحلة الإستعمارية من خلالها، وذلك من خلال معادلة تقدم الآخر وهو الغرب، وتخلف الأنا وهو العالم الإسلامى.

والمتأمل للإتجاهات التغريبية - على اختلاف توجهاتها - يجد انها تضع شعار "العلمانية" بمفهومها الغربى على سلم أولوياتها، وتعتبرذلك مقياس التخلص من أزمة التخلف فى العالم العربى المعاصر، هذه الإتجاهات تنحو نهجاً يتصف بالذاتية المرضية، التى مؤداها القطيعة الكاملة للتراث الحضارى الإسلامى وما يحمله من مقومات وقيم، ومن ثم نفيه كعامل مؤثر وفعال فى حركة الإنطلاقة الحضارية فهو هروب متخف عن الشخصية الحضارية للإنسان العربى، والتى لايمكن استيعابها إلا فى إطار أصول ومبادئ الحضارة فى الإسلام.

لم يقد التغريب إلى تراكم الثروات والقضاء على الفقر، ولم تقد العلمانية - التى تبناها الخطاب التغريبى - إلى بناء دولة زمنية حديثة

مفتوحة، بحيث تدخل فيها السلطة دائرة التداول، وتتشكل فى سياقها أطر فعلية للتمثيل السياسى، ففى ظل التحديث تعاظم الإفقار وقامت وترسخت علاقات التبعية، وتكدست الثروات فى يد الفئات الطفيلية وتدهور الإنتاج، وتكدس نمط الإستهلاك النبض مقابل الفاقه والإنسحاق الإقتصادى، وفى ظل العلمنة فصل الجمهور (المتدين) عن المشاركة وجرى استبعاده وتهميشه، بحيث يمكن القول بأن التاريخ السياسى العربى الحديث لاينطوى على نهوض حضارى، بقدر ما ينطوى على اخفاق شامل للدولة والمجتمع وللفكرة القومية التحديثية العلمانية التى أسست نموذجه.(١)

وإذا كانت العلمانية هى شعار التغريب العربى ، فقد بات واضحاً انها تخلق بهذا الطرح الفكرى، بديلاً ايديولوجياً، تحاول فرضه على توجيهات النهوض الحضارى فى العالم العربى الإسلامى . وذلك لأنه"ليس للعلمانية بالمعنى الضيق للكلمة إلاترجمة واحدة، هى حرية الإعتقاد والتعبير، وطالما اعتبرت مذهباً بحد ذاتها بفرض نفسها على الآخرين، فقدت جوهرها ، واصبحت مناقضة فى قيمتهاالأساسية لما تدعى هى نفسها التعبير عنه،وهذا يفسر أيضا مأزقها فى العالم العربى(٢)

فإخفاق العلمانية فى العالم العربي، يعزى إلى انها نتاج لوافد حضارى استعمارى، ولم يدرك العلمانيون، أن البحث عن الحلول لمجتمع ينشد النهضة، لابد أن يأتى من داخل البيئة الحضارية التى صاحبت تاريخ

---

(١) د. برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية: ص ٢١ بيروت : دار ابن رشد: ط : ١٩٧٨

(٢) اغتيال العقل: مرجع سابق : ص ٢٦٧.

ومسار هذا المجتمع، أما أن يقوم العلمانى بنسخ الثقافة الإستعمارية ونقلها إلى واقع مغاير، فهذا هو السقوط المنهجى، وذاك هو الخواء الفكرى الذى انحدر اليه الخطاب التغريبى العلمانى العربى.

لقد اخفقت العلمانية فكرة تطبيقاً؟ لأنها لم تكن نتيجة وحصيلة لتطور مجتمعى ذاتى داخلى،بقدر ماكانت حصيلة لسيطرة الإستعمار السياسية الإقتصارية والثقافية على المنطقة العربية أى أن التطور الذاتى الثقافى والسياسى لم يفض إلى نشوء العلمانية، بما هي لحظة معرفية- سياسية فيه (أى التطور) بل إن الأثر الخارجى (الإستعمار) هو العامل الذى كان يعوض هذه الآلية من التطور الداخلى الغائبة والمفقودة، ودون أن يكون لهذا التعويض فضل الذهاب بالتطور الثقافى السياسى العربى إلى حالته الطبيعية، فالتعويض كان له أثر معاكس، ومعنى مغاير هو معنى اغتصاب التاريخ ومصادرته والحاقه بالتاريخ (الكونى) الغربى بعد إخراجه من دائرة الزمانية الخاصة به[1].

وفى مقابل الإخفاق العلمانى، مالذى حدث للقيم الدينية التى مثلت سياج الحماية لحصون الأمة الثقافية والحضارية " لقد ظلت القيم الدينية الإسلامية تحتفظ بتأثيرها فى الحياة اليومية، وإذا كانت قد أخرجت، بقوة الإختراق العلمانى، من الدولة والمجتمع السياسى، فإنها انسحبت إلى المجتمع المدنى واستحالت (أو بالأحرى بقيت) عقيدة الشعب، بينما لم

---

(١) عبد الإله بالقزيز فى نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية فى العالم العربى : ص ٧٧ الرباط: المجلس الوطنى للثقافة العربية : ١٩٨٦.

تنجح العلمانية فى أن تكون عقيدة المجتمع، وظلت محصورة في نطاق النخبة التى أهلتها ظروفها الثقافية والسياسية إلى أن تتبناها وتعيش فى كنف قيمها، وكانت هذه النخبة - محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب[1] .

والتوجه إلى الغرب يعزى أيضاً إلى التقدم التقنى الذى أحرزته حضارة الغرب، كيف ذلك؟

إن الإتجاهات التغريبية على اختلافها قد تأثرت بالطفرة التقنية والعلمية التى تقدمت وتطورت فى الغرب، حيث كان لهذا التقدم المذهل آثاره فى إضعاف الشعور الدينى عند الإنسان المعاصر، حيث تركزت اهتمامات الفكر الحديث على حياة الإنسان الفعلية والتجريبية ضمن وسائلها الإنمائية فى محيط العالم الطبيعى، فقامت دعوات عديدة تركزت فى معظمها على عطاء ماأحرزه الإنسان فى حقول العلوم التجريبية والطبيعية .

وقد حاولت هذه الإتجاهات تفسير الظاهرة الإنسانية وفق المقاييس المادية والعلمية، وكان من نتيجة ذلك حدوث تطور غير متكافئ فى محيط الإنسان المادى بالقياس تكوينه الروحى والقيمى، مما كان سبباً فى حدوث ضرب من عدم التوازن بين عطاء العلم التجريبى، وقيم الإنسان الروحية والأخلاقية، وذلك لأن اتجاه العقل الحديث - فى العالم الغربى - قد وضع العلم التجريبى المرتكز على الحواس والمشاهد فى مواجهة الدين

---

(١) المرجع السابق : ص٧٧

بحسبانه نشاطاً غيبياً لايمكن اخضاعه للتجربة حيث لادليل عليه، وفى ظل سيادة هذا المناخ التقنى والتجريبى راح المتغرب العربى يقتفى آثار الوافد الغربى فى ظل إطار هذا اللون من التقدم، وياليت الأمر قد وقف به عند محاولة نقل واستنبات التقنية إلى واقعه العربى، ولكن المشكلة أن الخطاب التغريبى والعلمانى نظر إلى تجربة الإنسان العربى، والى خصوصيته العقائدية والحضارية من خلال إسقاط منهج التجريب والتقنية على مسار الإنسان العربى المسلم، وعلي عقيدته وقيمة الأخلاقية، حتى غدا الدين، وغدت القيم الروحية فى نظر المتغرب، معوقاً كبيراً فى سبيل إحراز التقدم التقنى، واللحاق بالغرب المتفوق، والذى روعت تقنيته المسكونة والساكنين.

هذه الفرضية الخاطئة التى تقول بالقطيعة والصراع بين العلم والدين، فرضية عرفها المجتمع الغربى فى تاريخه عبر آليات التحكم الكنسى وسيطرة البابوات، هذا الإنفصال لم يعرفه الإسلام، لافى تعاليمه ولافى تاريخه الحضارى .

فبعكس ماحصل فى الغرب، نجح الإسلام منذ أيامه الأولي فى أن يوجد بين الدين كمصدر لأخلاق فردية، وبين الشريعة (القانون) كمصدر لنظام اجتماعى سياسى (مدنى) ولعل ذلك نفسه راجع إلى أن الإسلام استطاع منذ البداية أن يوفق بين حاجات الحرية الشخصية، وحاجات بناء السلطة، ولم يضطر إلى احداث القطيعة بينهما ، فلم يحصل مايدعو الى الفصل بين الجهد العقلى الإنسانى، والوحى الإلهى، ومن هنا استنتج المسلمون أن الإسلام دين دنيا ، ولم يضطر الإسلام أيضا ، من أجل الحفاظ

على الدنيا وتحقيق مكتسباته ا لمدنية إلى التخلص من الدين أو شن حرب شاملة عليه، كما حدث فى المجتمع الغربى[1]

لقد درجت النظرة إلى اعتبار كل من الدين والعلم منفصلين عن بعضها البعض، وذلك بسبب الفهم الضيق لكل من الدين والعلم في تاريخ الحضارة الغربية، حيث الصراع بين العقل العلمى الأوربى، ممثلاً في علماء الغرب، وبين سلطة الكنيسة ومحاربتها للعلم والعلماء مما حدد مفهوم العلم فى دائرة ضيقة هبطت به وحصرته فى ميدان التقنية والفلسفة الوضعية، وجردته من القيم الإنسانية، وتاريخ التطبيق الغربى خير دليل علي هذا، والأيات الكريمة التى ربط القرآن فيها بين العلم والإيمان عديدة، نذكر منها، "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات المجادلة/١١ وفي قوله تعالى "بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتو العلم" العنكبوت/٤٩.

فلا تضارب - فى الإسلام - بين العلم والإيمان، بل هما طريقان متكاملان للفعل الحضارى فنحن بإزاء آيات عديدة تضع الجماعة البشرية المؤمنة فى قلب العالم والطبيعة، وتدفعها إلى أن تبذل جهدها من أجل التنقيب على السنن والنواميس فى أعماق التربة، وفى صميم العلاقات المادية، إننا بإزاء حركة حضارية شاملة، تربط بين التلقى عن الله والتوغل قدماً فى مسالك الطبيعة ومنحنياتها، وبين تحقيق مستوى روحى عال للإنسان علي الأرض، وبين تسخير قوانين العلوم الطبيعية لتحقيق نفس

---

(١) اغتيال العقل: ص ٢٦٤.

الدرجة من التقدم الحضارى على المستوى المادى المدنى، فلم يفصل القرآن بين هذا وذاك، إنه يقف دائما موقفاً مترابطاً ويرفض التقطيع والتجزئ بين أسس ومقومات الموقف الحضارى والدعوة إليه(١).

والله تعالى يقول "ألم ترأن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود، ومن الناس والدواب والأنعام، مختلف ألوانه، كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء" فاطر/٢٧-٢٨، وهكذا ينفتح العلم فى الإسلام، علي العطاء الكونى، وتفريعاته وأنواع الصنع فيه.

والإنسان فى ظلال المجتمع العلمانى - الذى ينشده المتغرب العربى يمزق نفسه بناء علي تمزق مصيره، وتزدوج شخصيته اعتماداً على الثنائية التي اصطنعها بين المادة والروح ،والجدران التى أقامها بين تجربتى الحس والوجدان والجفاء الذى باعد زيفاً بين عالمى الحضور والغياب، بين ماهو قريب مرئى وماهو بعيد لاتراه العيون، وما هو الجديد علي كل مثقف فى العالم الحديث ماشهدته اوربا من مظالم وقسوة عبر تاريها الطويل، الأمر الذى أدى إلى هذه الإزدواجية فى ذهن الغربى، ووجدانه ونظرته إلى الأشياء وتعامله معها فالصراع بين العلم والدين أنتج بالضرورة هذا الحصاد المرير الذى يسم الممارسة الغربية المعاصرة(٢)

---

(١) التفسير الإسلامى للتاريخ: ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٢) تهافت العلمانية : مرجع سابق: ص١٨، ٨١

والحقيقة أن التعايش بين الدين والعلم، بين الوحى والحضارة، هو المبدأ الوحيد الذى تستطيع من خلاله الثقافة العربية الإسلامية أن تتواصل وتستمر انطلاقاً من هذه المرجعية، وتتجدد فى الوقت ذاته حسب حاجات المرحلة وتحدياتها، وهذا الربط هو الذى يمنح المجتمع القدرة على تأكيد هويته لإنجاز الفعل الحضارى عبر جذوره فى تربة المبادئ والمقومات الأساسية لشريعة الإسلام.

الفصل السابع

«الرد الإسلامى على موجات التغريب»

على النقيض من تيار التغريب ومن إطاره من خلال المرجعية الغربية، تبلور تيار فكرى، كان يجد فى الإسلام وفى جزء كبير من الموروث الثقافى الفكرى، مادة خصبة لبناء وعى مجتمعى مستقل عن منظومة المعارف الغربية وللتصدى لإختراقاتها الخارجية، والتى لم تفتأ تضرب الإسلام والنموذج الحضارى العربى الإسلامى، وترى فيه سبباً للتأخر والتخلف، لتحدث بذلك ثغرات فى خصوصية الأمة وميراثها الحضارى، بقصد إحداث الخلل ثم الإنقضاض على هذه البيئة الحضارية، وذلك من أجل خلق البديل الغربى للنهضة.

لم يسلم تيار الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر، بهزيمة الإسلام والعرب أمام أوربا، ولم يصادق علي النتائج التى احدثتها حملتها سياسياً وفكرياً بل أكد على التواصل بين هذه الذات وماضيها الحضارى وهويتها العقائدية، كمحور للفعالية نحو المستقبل، ويصبح من الضرورى العودة إليه فى مرحلة التفك للتصدى للمسألة المركزية المتجسدة فى الهيمنة الغربية، وخاصة على المستوى الفكرى .

إن موقف تيار اليقظة الإسلامى من التسلط الأجنبى- عبر رموزه التغريبية كان فى أساس انكفائه الى المنظومة الإسلامية، للبحث فيها ومن خلالها عن إجابات سياسية تاريخية، ذلك لأن الإسلام هنا يعادل الذات والقوة، ومتى فقد الإسلام، فقدت معه عناصر وأسباب وجود الأمة وبقائها، نعم إن منظومة الآخر (الغرب) فى الرد عليه لاتفضى إلا إلى

الإقرار بكونية ثقافية، أى الإقرار بسيطرته، فتيار اليقظة وعى خطر التفكك والفرقة الثقافية، مثلما أدرك الأجنبى فى دفع الذات الإسلامية إلى مغادرة ثقافتها بنصب الشراك العلمانية التنويرية لها.[1]

والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا الإطار .. إذا كان المثقف العربى المتغرب قد انهزم أمام الوافد الثقافى والفكرى القادم من الغرب، بالرغم من تبنى الإدارة الاستعمارية، لذلك الطابور الطويل من المتغربين العرب، وبالرغم من كل الإمكانات التى أتيحت لسدنة التيار التغريبى، فما هو نصيب الإسلام من هذه المعركة، وكيف استطاع الإسلام بما يملك من مقومات البقاء والاستمرارية، أن يقف فى وجه التخاذل التغريبى ؟ .

قد عانى الإسلام من اشكاليات الغلبة (الغرب)، بيد أنه لم يستسلم لوعد التماثل، لقد تضافرت عوامل عدة فى سيرورة الإنهيار العام الذى أصاب بنى العالم الإسلامى، وعمت فوضى الإنتماء فى أعقاب سقوط دولة الخلافة، وإنتشار التجزئة والأزمات والتناقضات الداخلية، وتمكن القلق من إرباك المسلمين أمام قوة الغرب وتفوق على كافة المستويات، ولم يوقف شمولية الإنهيار سوى ذلك الكُمُون القوى للإيمان فى نفس المغلوبين، إذ بفضل هذا الإيمان بقيت الشريعة نبض التواصل مع عظمة الماضى وأمل المستقبل، وبالتالى فالضعف داخل موازين القوى المرئية، لم يخترق أسرار وقوة اللامرئى (العقيدة) مصدر القوة الحقيقية فى الإسلام.[2]

---

(١) فى البدء كانت الممانعة : مرجع سابق : ص٣٢ ومابعدها .

(٢) أيديولوجيا المغلوبين : مرجع سابق : ص٢١٢ .

استطاع الإسلام - رغم كل مناخ القحط الحضارى الدامى - أن يصمد فى وجه تيار الهيمنة الثقافية، هذا الصمود انطلق من المقومات التى يملكها الإسلام فى أسسه ومبادئه، وذلك فى تصميم ودأب تؤكده المحاولات الفكرية المستمرة والمتطورة لأبعاد واستبعاد أى توجه إسلامى لحركة ومسار الشعوب العربية والإسلامية.

إن الصراع بين الشريعة والتغريب قد طغى بصمت وعناد، وإذ تتوحد العقيدة بالوجود اليومى والإنتماء الروحى والتاريخى، فإن الجماعة لم تجد حلاً وسطاً بينها وبين غايات الغرب، ولم تتردد فى رفضها المطلق للتغرب والخروج عن الدين، ولم يبق أمامها سوى مايؤسس حياتها وكيانها.[1]

فالجوانب التى كانت الخاصة تراها إيجابية، كان العامة تحيطها بالتساؤلات، ثم لاتلبث أن تلفظها، وذلك لأن الإسلام قد علم الناس "إن العلم الصحيح الذى يمكن للأدمى أن يصل إليه، هو العلم الذى ينتهى به الإنسان عن الفساد فى الأرض وسفك الدماء"[2]

وفى ظل هذا التوجه، انطلق الارتباط بين العقيدة والسلوك، بين عالم المنظور وأوامر الشريعة من جهة أخرى، وقد ترتب على هذا أن أية محاولة داخلية (تغريب) أو خارجية (إستعمار) تستهدف عزل المسلم عن ميراثه الحضارى عبر الهوية الإسلامية، سوف تعنى تهديداً مباشراً لعقيدة المسلمين .

---

(١) نفسه : ٢١٣ .

(٢) الأفغالى : الخاطرات : ص١٤٢ : بيروت : دار الحقيقة : بدون .

ولما كانت وحدة الجماعة وقوتها قائمتين على أساس العلاقة المصيرية التى تربطهما بالوحى، فإن السيطرة على الجماعة من أى نوع كانت لن يكتب لها النجاح إلا إذا تمكنت من عزل الجماعات عن الشريعة التى تنظم وجودها ، بالمقابل يؤسس التهديد الذى تتعرض له الشريعة، بنية شعورية تعبر عن إحساس الجماعة كجماعة، بالخطر المشترك، وتعزز لديها الحاجة إلى ممارسة واحدة تحفظها من خلال استمرار الشريعة. (١)

ويصور لنا "مالك بن بنى" منهجية القرآن الكريم فى مقاومة الأفكار الدخيلة، ونحن نذكرها مادمنا بصدد الحديث عن أدوات الخطاب الإسلامى فى الزود عن المفاهيم الإسلامية منطلقاً وغاية، حيث يمكننا هذا المنهج من التسلح بمزيد من القدرة على خوض غمار الصراع الفكرى فى الواقع المعاصر.

يقول "بن نبى" إن الأفكار القرآنية قد استخدمت خلال القرون قوتها ضد كل محاولة تحريف أو تزييف، وفرضت رقابتها على كل دخيل عليها مثل قصة الغرانيق تطرده من دائرتها، مُقضية بذلك شحنة الإيحاءات السلبية التى يحملها الدخيل إليها، حتى لايكون لها أى أثر سيىء على الضمير الإسلامى فى النهاية، وهكذا كان مصير جميع المحاولات التى أريد بها تشويه القرآن وتحريفه عبر التاريخ، لأن الأفكار القرآنية بصفة خاصــة، والأفكــار من حيث هــى أفكــار بصفة عامة، وفى نطاق شـــروط

---

(١) أيديولوجيا المغلوبين : ص٢٢٢ .

إجتماعية معينة تقوم بدور المصفى بالنسبة للأفكار الدخيلة المشتبه فيها، التى تحاول يد خفية أن تزجها فى دائرتها". (١)

ويقرر "بن بنى" أن الأفكار لابد لها لكى تتحصن ضد كل دخيل، من توافر عدد من الشروط من أهمها الشرط النفسى الإجتماعى فيقول" غير أن لهذه الرقابة، ولهذه السلطة التى تحتمى بها الأفكار من الغش والدس شرطاً نفسياً - إجتماعياً، يمكننا فهمه على ضوء قصة "الغرانيق"، لماذا لم يتح لهذا الدخيل أن أن يندس فى دائرة الأفكار القرآنية وبالتالى أن يدس الريب والحرمان فى الضمير الإسلامى؟ والجواب على ذلك أن هذا الضمير نفسه كانت له حصانته الخاصة ضد الحرمان، فقد كان محصناً أولاً بنظافته الأخلاقية التى لم تكن تتيح لأى جرثومة أن تصل إليه من الخارج، أى أنه لم يكن فيه أى إستعداد للتعفن، ثم إنه كان محصناً ثانياً بميزة فكرية، وهى التى تكون بالضبط حجر الزاوية فى الصراع الفكرى. (٢)

---

(١) الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة : ص٧٦ .

(٢) ومعنى كلمة "الغرانيق" كما فى "لسان العرب" لابن منظور (الغُرْنُوق، والغُرانق : الذى هو لين النبات، وفى الحديث : تلك الغرانيق العلا، هى الأصنام، وهى فى الأصل الذكور من خير الماء، وكان العرب يزعمون أن الأصنام تقربهم من الله عز وجل وتشفع لهم إليه، فشبهت بالطيور التى تعلو وترتفع فى السماء - لسان العرب لابن منظور : ص٦١ مج ١٠ ط دار إحياء التراث العربى - بيروت - ط١ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م) .

وفى تفسير القرطبى: "روى فى هذه القصة أنه مما يقرأ" افرأيتم اللاة والعزى، ومناة الثالثة الأخرى" النجم، والغرانق العلا، وإن شفاعتهم لترتجى. والمراد بالغرانيق العلا، الملائكة وبهذا فسر "الكلبى" (فى كتابه "الأصنام") الغرانقة إنها الملائكة، وذلك أن الكفار، كانوا ==

ولكن ماقيمة الدفاع عن الأفكار الصحيحة فى وجه الوافد والدخيل عليها "إن ميزة الأفكار هى التى تجعلنا ندرك تلقائياً قيمة الأفكار كأفكار، وتجعلنا بالتالى ندرك أهمية الصراع الفكرى وخطورته، وعلى وجه الخصوص - فإن هذه الميزة تكون المصفى الذى يمسك الأفكار المزيفة، فلايتركها تندس فى دائرة الأفكار المستقيمة لتزيف وحدتها وتشوه صورتها". (١)

ثم يؤكد مالك "على البعد الأخلاقى للأفكار وهو الذى يمنحها القدرة على الصمود والثبات فيقول "إن الشىء الذى يتكفل حصانة دائرة أفكار معينـــة، هو فى الحقيقة، قيمـــة أخلاقية تشترط النظافة وتفرضهـا فى كـــل

== يعتقدون (أن الأوثان) والملائكة بنات الله، كما حكى الله تعالى عنهم، ورد عليهم فى هذه السورة، بقوله "ألكم الذكر وله الأنثى" فأنكر الله كل هذا من قولهم، ورجاء الشفاعة من الملائكة صحيح فلما تأوله المشركون، على أن المراد بهذا الذكر الهتهم ولبس عليهم الشيطان بذلك، نسخ الله ماألقى الشيطان، وأحكم الله آياته، ورفع تلاوة اللفظتين اللتين وجد الشيطان بهما سبيلاً للتلبيس، قال القشيرى "وهذا غير سديد لقوله فينسخ الله مايلقى الشيطان" أى يبطله وشفاعة الملائكة غير باطلة (والله عليم حكيم "عليم بما أوحى إلى نبيه صلى الله عليه وسلم، حكيم فى خلقه") تفسير القرطبى : جـ٥ : ص٤٤٧٧ - ٤٤٧٨ ط١ كتاب الشعب، وقد كان مالك بن بنى يهدف من الإشارة إلى هذه القصة، أن القرآن الكريم يملك فى داخله إمكانات دفع كل محاولات التحريف والتأويل، هذا الأمر المطلوب الآن للوقوف فى وجه التغريب من خلال الخصوصية الإسلامية الحضارية . .

(١) نفسه : ص٧٦ .

الظروف، وقيمة فكرية تجعلنا نميز بين الغث والسمين، فإذا حدث فى مجتمع ما أن اختل هذان الشرطان الأساسيان، فإن الأفكار تفقد كل حصانة، كما يفقد من يدخل الصراع تحت رايتها ضمن الإيحاءات السلبية التى تنتجها مختبرات السياسة العلمية لمواجهة الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، وفى هذه الحالة تفقد الأفكار كل فعاليتها فى مجتمع لم تبق فيه سلطة الرقابة والتصفية والتصحيح، أو لم تكتسب فيه بعد هذه الميزات". (١)

ثم يعزى "بن نبى" أزمة واقعنا المعاصر إلى جانبين، الأول أخلاقى والثانى فكرى، فيقول "والواقع أن مجتمعنا أصبح يعانى فى قيادته أزمة أخلاقية وفكرية، تجعله بصفة عامة لايحقق للأفكار شروط حصانتها وفعاليتها فيه، حتى أنها تكون معرضة للدس إما لضعف أخلاقى يحيط بها، وإما لضعف فكرى يخذلها، غير أننا إذا مافحصنا هذه الحالة على ضوء تجربة طويلة فسوف نجد أن الضعف الفكرى هو أقوى العوامل تأييدا ومساعدة لمساعى الاستعمار فى جبهة الصراع الفكرى، والتجربة تكشف لنا أن مآساة الأفكار عندنا تدور فعلاً على هذا المحور، وفى مثل هذه الظروف، فإن دائرة الأفكار تكون معرضة إلى تحدى الإستعمار ومؤامرته، دون أن تستطيع الرد اللازم عليه، فإن الأفكار التى يصل إليها التحدى دون أن يمكنها الرد عليه فإنهـا قد فقدت تأثيرها، بسبب الضعف المتفشـى

---

(١) نفسه : ص٧٧ .

فى الجهاز الفكرى عندنا اليوم، فكأنما دائرتها أصبحت ملغاة لاتلعب دوراً فى الصراع الفكرى فى البلاد الإسلامية". [1]

وبهذا يبين لنا "مالك بن بنى" أن حصانة الأفكار تكمن فيما تحمله من إمكانات تمكنها من الصمود والتواصل، كما أن طرح فعالية الأفكار - فى إطار الوقوف فى وجه التغريب - يحيلنا إلى طبيعة الخيار الجذرى الذى يشكل صياغة المرحلة المعاصرة فى واقعنا العربى الإسلامى من خلال القيم والمفاهيم الإسلامية، التى تمثل الخصوصية الحضارية للشخصية المسلمة عبر مسارها التاريخى .

والسؤال الذى يفرض نفسه والخاص بالبدائل الفكرية التى يطرحها دعاة التغريب فى عالمنا الإسلامى .. لماذا تمتص طبقتنا المثقفة فى البلاد الإسلامية، هذه العناصر القاتلة فى الثقافة الغربية، وتحاول طرحها وتبنيها فى البيئات الإسلامية؟ فمن الواضح أن المسؤول فى الأمر ليس مضمون الثقافة الغربية، الذى يتضمن فعلاً هذه الأفكار الخطيرة، ولكن إتجاه الفكر فى واقعنا المعاصر، هو الذى يدفع هذه النخبة إلى إنتقائها، وعليه فإن الأفكار القاتلة التى نجدها فى مضمون هذه الحضارة، ماهى إلا إفرازاتها وجانبها الميت، الجانب الذى يمتص هذه الأفكار فى العواصم والجامعات الغربية. [2]

---

(١) نفسه : ص٧٩ .

(٢) مالك بن بنى : فى مهب المعركة : ص١٣١ - ١٣٢ .

إن الحركات الثورية والتقدمية وكافة الإتجاهات التغريبية التى انتشرت فى العالم الإسلامى، وحاولت اقتفاء النموذج الغربى فى النهضة، نراها قد فشلت من خلال هذه المحاولات فى تحويل استيراد الأفكار إلى تطبيقات إجتماعية موفقة، وبنيان سياسى يتصف بالوعى والشمول، وبنية اقتصادية قادرة على تجاوز التبعية فى هذا الميدان، وذلك من خلال إطار حضارى تحدده وتشرطه هوية الأمة وخصوصيتها العقائدية .

والإسلوب الاستعمارى عن طريق الغزو الثقافى، يسعى به الغرب إلى تحقيق أهدافه التوسعية، بغزو أفكار الشعوب المتخلفة، وإضعاف شخصيتها، والتشكيك فى تراثها، وتحطيم هويتها، وبذلك يتم إقصاؤها بشتى الوسائل عن التفاعل الحضارى من خلال ذاتيتها الحضارية المتميزة، والمغايرة للنمط الحضارى الغربى .

الذاتية الإسلامية وتحديات التغريب :

لاشك أن كل مجتمع يعتمد على قواعد وأسس يبنى عليها دعائمه، ولايمكن لأى وافد ثقافى مغاير أن يقوض هذه الدعائم من خارج، دون محاولة التعرض لذاتية المجتمع والأسس التى تحدد خصوصيته الكيان الحضارى الذى ينتمى إليه .

والبدائل الفكرية التى وفدت إلى العالم العربى الإسلامى - عبر الخطاب المتغرب - تهدف إلى تغييب هوية الأمة المسلمة وذاتيتها الحضارية، وعلى طمس كل خصوصية تبرز حقيقة الكيان الإسلامى عبر التاريخ، تمهيداً لإقصاءه عن خضم الكيانات المعاصرة، ولكى يستطيع

المفكر العربى المعاصر أن يساهم فى التوجه الفعال لصياغة الحاضر تطلعاً إلى المستقبل، يجب أن يتلخص أولاً من تبعيته وتقليده للغرب فى ميدان الأفكار .

والواقع أن أزمة الفكر العربى الحديث، تكمن فى كونه يتناقض مع ذاتيته الثقافية، لأنه يحاول أن يتلمس الاقتباس والأخذ عن الحضارات الأخرى، ولم يحاول هذا الفكر أن ينقب عن الوسائل الحقيقية لنهضة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بل اكتفى العديد من رموز الفكر العربى والعلمانى إلى وسائل قلدوا فيها غيرهم، بينما ليست حاجات المجتمعات الإسلامية فى تجميع العناصر من الشرق والغرب لنصنع منها تلفيقاً نطلق عليه صفة "المجتمع الحضارى"، وإنما الواجب التعرف على العناصر الأساسية التى تسهم فى خلق تركيب حضارى قائم على الأصولية الحضارية التى تزامنت مع نزول الوحى، ثم تحقيق الفعل الحضارى الإسلامى فى إطار هذه الخصوصية لافى غيابها، والحقيقة أن كل الإتجاهات الداعية إلى نبذ هوية الأمة، هى حصيلة مباشرة للإختراق الثقافى الأوربى، وليست تعبيراً عن تحول ذاتى فى الكيان الثقافى الإسلامى، وذلك لأن الأزمة التى يعيشها العالم الإسلامى، ليست أزمة عقيدته وقيمه الدينية، وإنما هى أزمة عقوله المفكرة التى تخلت عن أصالتها، وعن جذورها العقيدية والفكرية، وراحت تتسول الأفكار من اليمين واليسار، ثم تحاول هذه العقول أن تصور الأزمة على أنها أزمة عضوية فى الكيان الإسلامى، من خلال تشويه القيم والمبادىء الأساسية للإسلام، وهى فى الحقيقة نتاج لإنسان لم يحسن صياغته عقيدته على

صعيد الواقع الحضارى، لأنه قد أساء فهمها على المستوى التكوينى، وذلك بوصفها عقيدة تملك إمكانات الاستمرار والتواصل، حيث تضع الإنسان المسلم فى قلب الفعل الحضارى، حركة وفعالية، شريطة الإلتزام بالضوابط والأصول التى وضعها الإسلام لصياغة البناء الحضارى .

وفى هذا الإطار نستطيع التعرف على أسباب إخفاق الإتجاهات العلمانية فى العالم العربى والإسلامى، وفشلها فى بناء مجتمع حضارى متطور، يستطيع الإستجابة لحاجات المجتمع الروحية والادية، وقادر على صياغة أطر نوعية للبناء الحضارى، وهى لم تتمكن من خلق ثقافة ذاتية بالأمة، وذلك لاغترابها عن الأصالة فى الوقت الذى كرست فيه هذه الإتجاهات ثقافة النخبة المعزولة عن الواقع، واللاعقة لبقايا الموائد الفكرية من الشرق والغرب .

إن النهضة الثقافية والفكرية ليست مرتبطة بمماثلة أو مشاكلة الغرب الغرب، ولاتعنى التوصل إلى تحقيق نفس الوظائف الإجتماعية أو الثقافية، بل نحن نعتقد أن هذه المماثلة هى السبب فى إخفاق العقل العربى الحديث وفشل النهضة الثقافية، وذلك لعدم إدراك خصوصيات مجتمعها، ففقدت بالتالى قدراتها الإبداعية ومبرر وجودها. [1]

ومن هنا يأخذ مبدأ التمايز عن الآخر بعده التاريخى : وحدة الممارسة الجماعية التى تعلن يومها رفض المسلمين لأى تفريق بين عناصر الشريعة، وذلك فى نفس اللحظة التى تداعوا فيها للدفاع عنها، لذلك فإن

---

(١) اغتيال العقل : ص٣٢٤ .

الجماعة بغالبية فئاتها سوف تقوم بتشكيل الوعى الاحترازى الذى يرى فى التمايز والتناقض خلاصاً للذات بعد أفول نجمها وضعف قوتها وتفاقم قلقها، وشعورها باقتراب النفى النهائى، وتبعاً لذلك لن يكون مقبولاً تكريس الدولة الحديثة بما هى فصل للدين عن النشاط الحضارى، ولن يكون ممكناً عزل المظهر الإجتماعى عن تحديات العقيدة، أو فصل الممارسة الثقافية عن أصولها الدينية - الروحية، وقنوات تواصلها مع الماضى، كما لن يكون سهلاً إعادة بناء شخصية المسلم، بعد تدمير هويته التى يتنفس منها، لقد أدى التغريب إلى وضع الجماعة الإسلامية كلها فى مواجهة الغرب، وتجليات غلبته فى السياسة والمجتمع والثقافة.[1]

ولكن ماالذى يعنيه التنكر لخصوصية الحضارة فى الإسلام "لاشك أن التنكر للشريعة وللحضارة الإسلاميتين، من أجل التبنى الراديكالى (الجذرى) لقيم الأنظمة الغربية وتقاليدها ومثلها التى تبثها فى الأقطار العربية والإسلامية، المدارس الأجنبية العلمانية والتبشيرية على حد سواء، لايمكن أن يؤدى إلا إلى تجرد الأمة من ثوبها الحضارى، وإلى نبذها لتاريخها ولمقوماتها الحضارية، وهو أمر يسهل خضوعها للغرب، ويمهد لها السير فى ركابه، ويكرس عجزها عن الخروج من جوزته وقبضته".[2]

كذلك فإن من مقتضيات الخطاب التغريبى - ضمن منهجية الاستلاب أمام الوافد - التعامل الدائم مع كل جديد من ثقافة الغرب، وبما

---

(١) أيديولوچيا المغلوبين : ص٢٢٣ .

(٢) أسس التقدم عند مفكرى الإسلام : ص٣٤٠ .

إن المرجعية الغربية الفكرية والحضارية تستند إلى الفلسفة الوضعية التى تجعل الإنسان وحده هو سيد مصيره، ومن ثم يصبح هو المشرع الحقيقى لكافة التوجهات الحضارية، ولأن الإنسان مفطور على النسبية والمحدودية، بالإضافة إلى تغلب الشهوات والمصالح الفردية على سياسات التشريع والفلسفة فى الغرب، فيصبح التبديل والتغيير فى طرح المشكلات، ومن ثم تبديل وتغيير الحلول والرؤى التى تساهم فى القضاء علي الأزمات المتلاحقة للغرب، فهل معنى هذا أن المتغرب العربى يصبح خاضعاً لمنهج النفى والمصادرة والتغيير المستمر فى نظرة الغربى للدين والإنسان والحياة؟

لاشك أن لكل ثقافة خاصة؟ روحها أى نظام عملها وردود أفعالها وتوجهاتها العميقة التى تكون لديها، مايمكن أن نسميه المناعة الذاتية ضد كل نوع من أنواع التغيير الخطيرة التى تهدد إنسجامها الداخلى وقيامها بوظائفها، فالثقافة لاتستجيب إلى كل نزوات الفكر والتيارات الفكرية، وإلا لأصبح بمقدور أى مفكر، بل أى مشعوذ أن يغير بناء ثقافة كاملة متى أراد، ولأضطرت الثقافة إلى تغيير بنيتها كلما ظهر مفكر أو متنبىء أو ساحر.[1]

إن مايجرى فى مجتمع أوربا وثقافتها وأفكارها الفلسفية والإجتماعية والسياسية، نتيجة طبيعية ومنطقية للعامل التاريخى والشروط الإجتماعية للمجتمع الغربى، وأن انتقاله إلى مجتمعات ذات

---

(١) اغتيال العقل : ص٣٣٥ .

تاريخ مختلف وظروف اجتماعية مختلفة، بقدر ماهو خداع فى الظاهر، ومحدث للحركة فى نظر العيون التى لاترى سوى السطح، أمر لانتيجة منه إلا تضييع أعظم الفرص وإفساد القيم الخاصة بالأصول الحضارية للأمة. فلكل أمة سند تاريخى وإنسانى، ولاتستطيع أن تؤسس وجودها على بطولات قام بها غيرها دون أن تخاطر بأن تتماهى كلياً مع هذا الغير، وليس من الممكن، إلى الآن ولافى المستقبل أن تؤسس الجماعة لنفسها أو تبنى اجتماعها على تبنى أطر مرجعية لجماعة أخرى، طالما أنه من المستحيل أن تتمثل تاريخ هذه الجماعة الأخرى وتعيش وقائعه، وكل محاولات بناء النهضة العربية على مرجعية أجنبية لابد وأن تبوء بالفشل. (١)

وذلك لأن الحلول الجزئية التى قد تكون مجدية فى مجتمع متقدم، بسبب توفر مقومات التقدم فيه، قد لاتكون مجدية فى المجتمعات النامية الأخرى، التى لاتتوافر لديها هذه المقومات، وإذا كان هذا الأمر يكون له خطورته من الناحية التطبيقية، فإن خطورته أشد من الناحية النظرية، وهى التى تعنى الأصول والمقومات العقيدية والفكرية، وهى التى تحدد العلاج للمشكلات المختلفة، ومحصلة هذا المنهج التابع، بقاء وضعنا الحضارى أسير مجهودات فكرية غير ملائمة لواقعنا لأنه أخل بمبدأ أساسى من مبادىء البناء الحضارى، وهو التمسك بالذاتية الثقافية والحضارية.

---

(١) المرجع السابق : ص٢٩٧ .

ولذلك فإن "مبدأ الذاتية ينبع من رفض الإندماج فى الآخر، ورفض التنكر للذات، لما ينطوى عليه هذا، من استلاب وغياب للوعى الذاتى، وليس من مبرر التضحية بهذا المبدأ لأن الذاتية فهمت كدفاع عن ماهية جامدة من قبل فئة من المجتمع، محدود الحداثة الاستلابية، كامنة فى كونها حاملة بالضرورة للسيطرة الخارجية، وأنها لاتتحقق إلا كتشريد ثقافى وتحليل للبنى الإنسانية والروحية، ولذلك لايمكن أن يكون تاريخها إلا تاريخ الإجهاض، إنها بالضرورة حداثة مجهضة"[1] .

الذاتية الحضارية لاتنفصل عن التاريخ : إن دراسة الماضى الحضارى سواء لتسجيله، أم لتحليل حركته ووجهته، لايمكن أن يتم إلا من خلال منهجية واضحة المعالم، تحددها خصوصية الإنتماء الحضارى الذى يبرز مرجعية الباحث والمفكر العقيدية، وهى التى توجه تطلعاته نحو استيعاب المقومات والأسس التى تنطلق من خلالها مرجعيته الحضارية، ومن ثم يستطيع الوعى بتاريخ الأمة ومنحنياتها، المساهمة بقدر يتسم بالفعالية فى حركة الإنسان وتوجهه نحو المستقبل وهو موصول الجذور .

وعلى ذلك فإن ماضى الأمة وتراثها، بجانب العقل الذى ينشد المعاصرة، يجب أن يكونا عضوين متلازمين للقيام بعمل واحد، هو التعرف على حقيقة الحاضر، لأن ماضى الأمة وتراثها الحضارى، يمد الواقع بالأسس والمقومات التى تساهم فى صياغة الحدث الحضارى، بجانب

(١) نفسه : ص٢٩٨ .

الوعى بالتاريخ، ومن ثم يصبح دور العقل المعاصر فى الربط الكلى بين ماضى الأمة وحاضرها والتطلع إلى مستقبلها .

وإذا كان الخطاب التغريبى العربى، يتنكر لتاريخ الأمة وأحداثها الحضارية، وهو إن تعرض لهذا التاريخ بالتحليل، لعبت المرجعية الغربية الأساسى فى التناول والتفسير، بحيث يغدو تاريخ الحضارة الإسلامية، وكأنه بلورة حية للعديد من الإسقاطات الوضعية التى يروجها أتباع وسدنة الفكر الغربى، ويكفينا فى هذا الإطار النظر إلى موقف الإتجاه الماركسى العربى من تاريخ وفكر بل وعقيدة الحضارة الإسلامية، لنرى حجم التعسف المنهجى الذى يستخدمه الماركسى العربى فى النظر إلى حضارة الإسلام، متجاهلاً خصوصية هذه الحضارة تلك الخصوصية التى تستعصى على فهم وقدرات فصائل التغريب، لأن المنهج الاستلابى قد تمكن من نفوسهم وعقولهم فلم يروا تاريخ الإنسانية، إلا من خلال النمط الفلسفى والفكرى والحضارى للغرب .

ولذلك نؤكد على أن الخصوصيت الحضارية لكل مجتمع من المجتمعات، لاتنفصل عن التاريخ لماذا؟ لأنه كيف يجوز لنا وصفها بأنها متطورة، وهى منفصلة عن التاريخ ؟ أليس التاريخ بنيه التطور؟ وتؤكد علوم الإنسان الحديثة (الأنثروبولوچيا) أن التراكم، عملية ضرورية لنشوء الحضارات ونموها، وكل حضارة تمثل فى فترة ما، مجموع العناصر المادية والمعنوية التى تجمعت لدى الأجيال الحاضرة بعد أن ورثتها عن الأجيال السابقة فى تتابع الأزمان، وأضافت إليها خبرات وعطاءات جديدة، والعطاء الجديد إنما هو إضافات عناصر (عصرية) حية (حيوية) للتطور

منها يتكون تراث الأمة، أى تركات العصور السالفة (الماضى، الأصالة الخاصيات، التاريخ..)[1] .

ومن أخطر أوجه التعسف المنهجى الذى وقعت فيه كافة التوجهات التغريبية والعلمانية فى العالم العربى والإسلامى، عدم التفرقة بين التراث والعقيدة، بحيث غدت العقيدة الإسلامية فى نظرهم - وطبقاً لإسقاطات الفكر الغربى - مجرد تراث يمكن الحديث عنه وتحليله وعرضه على العقل، دونما التفات إلى خصوصية العقيدة الإسلامية وارتباطها بالوحى المنزل الذى يتجاوز الزمان والمكان، ولايمكن فهم تجربة الحضارة الإسلامية، ولافهم الإسلام كدين وحضارة فى غياب هذه الخصوصية المرجعية، ولم يستوعب الخطاب التغريبى معنى العقيدة فى الإسلام، من خلال أركانها وقواعدها الأساسية التى لاتتبدل ولاتتغير ولاتخضع للهوى البشرى، وهى التى تضع وتحدد المبادىء والقيم التى توجه حركة الإنسان المسلم ونظرته للكون والحياة وفق منهج الله لافى غيره، أما التراث فهو مجموع الإنتاج الفكرى والعقلى الذى ساهم به العقل المسلم فى مسيرة الحضارة الإسلامية، وهذا التراث لابد وأن يخضع أيضاً لمنهاجية إسلامية تنطلق من القرآن والسنة، بحيث تصبح العقيدة هى الحكم على التراث. وتصبح قيمة أى إسهام تراثى بمقدار إقترابه أو ابتعاده عن روح الإسلام وقيم الإسلام، هـذا بالإضافـة إلى حجم فعاليته فـى الواقع المعاصـر، أما عند المتغرب

---

(١) أيديولوجيا المغلوبين : ص٢١٣ فى بيان موقف الإسلام من مفهوم الحضارة ينظر رسالتنا للماجستير "أسس مفهوم الحضارة فى الإسلام" نشر دار الزهراء ١٩٨٦ القاهرة .

العربى، فإن التراث هو العقيدة، والعقيدة تراث انقضى، ولاقداسة لنص ولاتسليم للوحى، ومن ثم نفى خصوصية الحضارة الإسلامية من حيث ارتباطها بالوحى، ويكفينا فى هذا الإطار أن نوجه النظر إلى العطاء الحضارى للإنسان العربى قبل نزول الوحى وبعد أن تحددت هويته العقيدية من خلال الدين الإسلامى، لندرك أن الحضارة فى الإسلام، لم تكن إلا ترجمة حقيقية لعقيدة الإسلام .

وفى هذا الصدد يقول أحد الباحثين "فى الإلحاح النظرى والعملى على نفى الحضارة كخصوصية إسلامية، كان الغرب يفضح تناقضه المستتر حيناً والمعلن غالباً ضد الإسلام كدين ونظام حياة ورؤية للعالم، بالمقابل لاتشكل الحضارة بالنسبة للمسلمين مرحلة من الماضى، لأنها صادرة عن وحى، وهو ليس شيئاً مضى، بل إنه لازمنى، يوحد الماضى والحاضر والمستقبل، وبالتالى لايمكن للمسلم أن ينظر إلى الحضارة بصفتها ازدهار غابر يذبل مع مرور الزمن"(١) .

وعلى ذلك لاتستطيع أمة أن تتوجه نحو الفعل الحضارى، إلا بقدر تمسكها بمرجعية عميقة الجذور، مرتبطة بتراثها الحضارى، والكيفية التى صيغ بها والدور الذى قام به فى تاريخ الحضارات، وكما يقول المناطقة "الشىء لايكون إلا نفسه" فإن المجتمع الإسلامى فى واقعنا المعاصر، لايمكن أن ينطلق إلى تأكيد ذاته الحضارية من خلال مرجعية خارجية

---

(١) أيديولوچيا المغلوبين : ص٢١٣ فى بيان موقف الإسلام من مفهوم الحضارة ينظر رسالتنا للماجستير "أسس مفهوم الحضارة فى الإسلام" نشر دار الزهراء ١٩٨٦ القاهرة .

مستمدة من تاريخ مغاير، ومن فكر وافد مع مرحلة استعمارية ذهبت بأسلحتها وعتادها، وبقيت إستعماراً ثقافياً وعقلياً واقتصادياً، يفسره واقعنا الحضارى المتردى الذى تنكر لهويته ولتاريخه وحضارته، ومن ثم يغدو النهوض من خلال تأكيد الذات هو الخيار الحضارى الوحيد أمام كافة البدائل والمذهبيات التى تتساقط كأوراق الخريف فى مجتمعاتها التى أفرزتها، وماتجربه الماركسية وسقوطها المدوى عنا ببعيد .

فإذا كان ماضى الأمة وتاريخها جزء من حاضرها، وإذا كان الموروث الفكرى والحضارى يشكل الإنتاج المعرفى والعقلى، **فكيف يمكن فهم وتوظيف التراث فى واقعنا المعاصر :**

الموروث الحضارى وواقعنا المعاصر : عندما استقرت الحضارة الإسلامية، فى ظل مناخ عقائدى مميز، أفرزت لنا تراكماً علمياً ومعرفياً، كان إفرازاً طبيعياً لتوجيهات الإسلام وحثه على خوض غمار العلم - بالمعنى الواسع للكلمة، حتى أخذ المسلمون ينهلون من موارد العلم، وانشئت المدارس ودور العلم، وتنافس الخلفاء والأمراء والحكام فى تقدير العلم والعلماء، والإنفاق بسخاء على دور العلم ومكتباته، وكان الخلفاء يحضرون مجالس العلم، وتعقد المناظرات والندوات بين أيديهم، وكان بيت الحكمة فى بغداد، والجامع الأموى بدمشق، والجامع الأزهر وجامع القيروان بتونس، والقرويين بالمغرب، والجامع الكبير بصنعاء، وجامع قرطبة بالأندلس، بمثابة جامعات يحج إليها طلاب العلم من كل الجهات، وكان هؤلاء العلماء يقومون برحلات مستمرة، بحثاً عن العلم، ثم يعودون بإضافات جديدة فى فروع العلم المختلفة .

وتتعدد الشواهد والأراء التى تؤكد دور الحضارة الإسلامية فى إعطاء أوربا المنطلقات الأولى، والتى شيدت على أساسها مدنية عصر النهضة، فحين نسترجع صورة الحقب العربية الإسلامية فى الذهن ونتأمل فيها، لايملك المرء إلا أن يعجب لما كان عليه النشاط العلمى فى تلك الفترة، سواء فى قوة اندفاعه Momentum أو فى حجمه Magnitude .[(١)]

والمتأمل للنتاج العلمى والمعرفى الذى أفرزته الحضارة الإسلامية، سرعان مايكتشف مدى الثراء الذى حققه العقل المسلم فى كافة ميداين المعرفة والفكر والعلوم، بحيث ابدعت الحضارة الإسلامية، شكلاً جديداً لم تعرفه الحضارات من قبلها، ولم يعرفه العقل الإنسانى فيما بعد، إلا إبان عصر التنوير فى الغرب، هذا الشكل هو ظهور علم الطبقات والمعاجم والفهارس، تلك العلوم التى شكلت لوناً من ألوان التنظيم العلمى، وذلك نتيجة لتراكم العلوم والمعارف فى تراثنا الإسلامى، بحيث فرض هذا التراكم ضرورة القيام بتصنيف موضوعى ومنهجى، يؤرخ لكل علم وفن، وفى ذلك تقدير لأهمية التخصص العلمى الذى عرف مبكراً فى تراثنا الفكرى، كذلك تم التأريخ والتنظيم للشخصيات المختلفة فى العديد من المعارف والعلوم، وفى ذلك تقدير لقيمة الإنسان المبدع فى حضارتنا، وقيمة الإجتهاد الذى يؤكد على حرية الإنسان فى الإبداع والتأليف والإضافة، فكان أن ظهرت عشرات المؤلفات فى الكثير من الميادين

---

(١) ستانوودكب : المسلمون فى تاريخ الحضارة : ص٨٩ : جدة : الدار السعودية للنشر : ط١ : ١٤٠٢ هـ .

المعرفية، كالفهرست وطبقات الأطباء ومعجم الأدباء ووفيات الأعيان وطبقات الحفاظ والاستصحاب فى معرفة الأصحاب وأعلام النساء ونفح الطيب وطبقات الأمم وطبقات الشافعية والحنابلة وطبقات الصوفية ونهاية الأرب، وغير ذلك مما يطول ذكره فى هذا الميدان الذى يعد بحق من أخصب وأقوى الدلائل التى تؤكد على مدى الثراء العلمى والمعرفى الذى حققه تراثنا الإسلامى فى كافة الميادين، هذا اللون من التنظيم المعرفى فى حاجة إلى وقفة علمية ومنهجية تبرزه للقارىء المعاصر، ليستطيع التعرف على إضافة من أخصب الإضافات التى أبدعها العقل المسلم فى تراثنا الفكرى والعلمى، وذلك حتى ندرك مدى الهوة التى تفصلنا عن أسلافنا، هذا مع التأكيد على أن الغرب فى عطائه الثقافى والعلمى لم يعرف هذا اللون من المعرفة، إلا عند ظهوره فى العصر الحديث فى أوربا، فيما يسمى بعصر الموسوعات Age of Encyclobedia الذى ظهر وتبلور فى فرنسا مع قيام الثورة الفرنسية هذا فى الوقت الذى ألف فيه "ابن النديم" كتابه القيم "الفهرست" فى ٣٧٧هـ فهل أدركنا مدى العطاء الذى أحرزه وحققه التراث الإسلامى فى تاريخ الحضارات؟ .

ولكن تبقى مشكلة من أهم المشكلات الفكرية والمنهجية التى تثار فى واقعنا الفكرى، والتى أشرنا إلى طرف منها فى الصفحات السابقة، عندما ألمحنا إلى ضرورة التفرقة بين العقيدة والتراث، بحيث تكون العقيدة الإسلامية هى المقياس، وهى الحكم على كل الموروث الفكرى الإسلامى فى كافة الميادين التى أضافها وأبدعها العقل المسلم .

ويتعلق بهذه المشكلة طرح آخر يثار دائماً فى المساجلات الفكرية المعاصرة فى واقعنا العربى الإسلامى، هذا الطرح يتعلق بطرح السؤال: ماهو المنهج الأمثل فى سبيل خلق صيغة توازن بين الحاضر والماضى، بين الأصيل والمعاصر، بين التراث والمعاصرة، بين القديم والجديد، بين الوافد والموروث، إلى غير ذلك من صياغات اصطلاحية تتعلق بوضع المشكلة موضع البحث والنظر .

وقد ظهر ذلك بوضوح عقب رحيل الحملة الفرنسية التى أبرزت بوضوح مدى الهوة التى تفصل الإنسان العربى عن التقدم العلمى والتقنى الذى صاحب الاستعمار العسكرى، حيث فرض التساؤل نفسه: أين نحن من هذه الحضارة؟ وماهو موقع تراثنا وهويتنا أمام هذا التقدم، وهكذا طرحت المشكلة نفسها .

وحول هذه القضية نجد الخطاب التغريبى العربى، يغيب ماضى الأمة - أى تراثها - وفى هذا الصدد فإنه يستخدم مجموعة من الأدوات والمناهج التى تجعل من الموروث الحضارى الإسلامى، مجرد إطلال وتاريخ مضى وولى، وعلينا فى نهضتنا المعاصرة، ضرورة تجاوز هذا الماضى كلية، حتى نستطيع مواكبة العصر واللحاق بالغرب، وأمام ضغط إبداعات الفكر الإسلامى المعاصر واللحاق بتراث الأمة وهويتها، فإن المتغرب يجهد فى تجريد لغة الخطاب وأدواته، فبدل إلغاء ومصادرة التراث، يمكن تحليله ونقده من أجل توظيفه فى إطار المعاصرة، ولكن عملية التوظيف هنا تخضع لآليات وأدوات المنهجية الغربية فى التناول، أى استخدام مناهج العلوم الإنسانية فى الغرب، بغية التوظيف الفعال للتراث، وقد

بينا - ونكرر - أن نقد التراث وتحليله من أجل توظيفه لابد وأن يخضع لنسيج البناء الداخلى للموروث الحضارى نفسه، بحيث لانفصل بين بنية التراث وبنائه، أى بين المرجعية العقيدية التى أفرزت هذا الموروث، ثم تنويعاته وإبداعاته عبر قرون العطاء الثقافى والحضارى الإسلامى .

ولكن القراءة التغريبية لتراثنا، تنتج فى نهاية الأمر، منتوجاً ثقافياً مشوهاً، لأنه تجاهل الخصوصية الحضارية لهذا التراث، حيث استلبت كافة أدواته وتوجهاته لصالح المناهج الغربية، فهذه قراءة ليبرالية، وتلك ماركسية، وأخرى قومية، وغير ذلك من مذهبية سيطرت بوضوح على أدوات الخطاب التغريبى العربى المعاصر، مماكرس من انعزالية هذا الخطاب عن آمال القاعدة العريضة من الشعوب المسلمة والتى يمثل ماضيها الحضارى، الرمز المتجدد والولاء والوجود، بل والمصير فى آن معاً.

وفى هذا الإطار نجد "أن المتغرب يجد تغطيته الأيديولوچية فى نزعة التمغرب والتقليد والعالمية الشكلية وإنكار الخصوصية الذاتية، ولذلك فإن الحداثة غير المنتجة لحضارة، تفاقم من الشعور بالخواء والهامشية أكثر مما تعمق الشعور بالمشاركة الإيجابية والفاعلية، ولايبقى من وسيلة لتجاوز ذلك إلا بعودة الجماعة إلى إحياء التراث والتمسك به باعتباره الفرصة الوحيدة، التى ترمز إلى حضارة سابقة، وتعطى الإيحاء بشرف الوجود ضمن الفاعلية الإنسانية والمشاركة فى التاريخية، ويصبح التشبث بالتراث الفرصة الوحيدة المتاحة لتحقيق الذاتية باعتبارها تميزاً وخصوصية قبل أن تكون استقلالاً حقيقياً وفاعلية"[1].

---

(١) اغتيال العقل : ص٣٠٤ .

وبقدر ماأخفق التغريب فى تحقيق ذاتيته من خلال المشاركة الفعالة فى الحضارة، إضطرت الإتجاهات التغريبية إلى تأكيد إخفاقها من خلال إنكار قيمة هذه الحضارة ورفض الثقافة التى تمثلها .

هذا فى الوقت الذى تؤكد فيه أن "الأصالة هى أنماط الإنفعال والتفاعل، وبها تسمو الشعوب، عندما تسمو، وعلى حسابها يكون سقوطها، عندما تنحط، إنها إطار الوجدان والضمير، فى ترابطهما بكل فرد، وبفرديته المجتمعية، فبلا أصالة ينفك النسق العام الذى تنتظم فيه وبه حركية العلاقات الجماعية، فالتقدمية الحق، والمعاصرة الحق، لاتصدقان تخلى الشعوب عن ذواتها، بل إن فائدتهما هى أن تتحرر الشعوب مما يصيبها من إنحرافات عن صواب ذاتيتها، فوجدان الشعوب وذهنيتها معرضان على الدوام، لإنحرافات تزحف من كل ميدان، فتتقوقع الثقافة وتنفسخ الأصالة ثم تنغلق". (1)

وإذا كنا نطالب بالأصالة فليس معنى هذا أن نثور على القديم لمجرد كونه قديم، ونتبنى كل جديد لمجرد المعاصرة، لأنه "إذا كانت المعاصرة إنتفاضة ضد الجمود، يستحيل ألا يباركها كل مثقف واع، أما إذا إعتبرت إنتفاضة على ركام الأصالة (الهوية الثقافية) فلن يرغب أحد فى الإنسلاخ عن ذاتيته ليرتمى فى أحضان الغير إفتقاراً إلى التكنولوجيا المعاصرة، وتزكية للزعامة الغربية، علينا أن نقاوم المفاهيم الخرافية والمباحث التى سجنا فيها على يد الإستعمار، ولانزال سجناءها". (2)

---

(1) الحبابى: فى التراث وتحديات العصر: ص١٠١ .

(2) نفسه: ص١٠٤ .

ولكن كيف نؤصل المعاصرة؟ فكما قلنا من قبل أن قيمة الموروث تحددها فعاليته فى الواقع المعاصر، أى الكيفية التى تساعدنا فى توظيف هذه الفكرة أو تلك من تراثنا فى كافة مناحى النشاط الحضارى، فليس مجرد إنتماء هذه الفكرة للتراث، أنها فعالة فى واقعنا المعاصر، لأن التراث يؤخذ منه بمقدار الإمكانات الكامنة فيه، والتى يمكن أن تبعث الحياة فى فكرة قديمة، أو تعين فى إستيعاب الواقع وتجاوز المشكلات التى يطرحها، وتبين أحد المصادر هذه الفكرة حين تقول: أنه يجب أن توضع الأصالة والمعاصرة، بالنسبة لمايرجى منهما داخل مجموع الفعاليات الحياتية، إن الأصالة ليست كل التراث، بل ماتأصل فى ذهنية الشعوب وسلوكها، وماهو قابل لأن يستمر فى حياتها حالياً، فالشعوب التى لاتستأنس بتراثها عند بناء مستقبل ترتضيه طبقاً لنموذج المعاصرة الذى إختارته، شعوب مبتورة عن حاسة التاريخ ومن الثقة بالنفس، فكثير من المثقفين العرب مستلبون عمودياً (قطيعة مع التراث العربى الإسلامى) وأفقياً (لأن تلك القطيعة تفصلهم عن الجماهير الشعبية) فهم ضحية الإنبهار بالغرب. الغرب كحاضر وكتراث.(١)

ذلك أن المعاصرة الحقة تستمد جذوتها من تلك الينابيع الكامنة فى موروثاتنا الحضارية، والتى تضرب بجذورها فى أعماق الخصوصية الإسلامية، إذ هى التى تمد الشخصية الإسلامية المعاصرة بإمكانات الإقـلاع، لتثمـر نتائجها الإيجابية، دون أن يؤثر عليها الدخيل والوافـد،

---

(١) نفس: ص١٠٧ .

بالإضافة إلى إمدادها بالإستمرارية، التى هى صفة حياة لكل كيان حضارى، وبذلك يتجدد الفكر المعاصر وينطلق إلى آفاق رحبة من الفعالية والإنجاز، لاان يستلب قوالب مذهبية وأيديولوچية، تأسره فى إطار قنوات مغايرة، تعوق ذاتيته وتشوه إنتمائه الحضارى، وبذلك تكون المعاصرة، معاصرة أصيلة غير مستسلمة لكل جديد لمجرد كونه جديد .

وهذا يعنى بوضوح أنه "لامعنى للحداثة أو الحضارة فى معارضة الهوية، بل أن الهوية لابد أن تكون قضية من قضاياها ومطلباً من مطالبها، إذ ماقيمة حداثة تقوم على نفى الذاتية أو تؤدى إلى الإستلاب، وماهى فرص تحقيقها"؟[1] .

وفى دراسة بعنوان "إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر العربى والمعاصر"، للدكتور "محمد عابد الجابرى"[2] يتعرض للقضية التى نحن بصددها، والدراسة تحتوى على العديد من الأفكار الخاصة بطرح الإشكالية وسبل علاجها من خلال منظور عقلانى، وقد نوافق على بعض فقراتها، ونختلف حول المنهج الذى يستخدمه "الجابرى" فى تعرض للقضية، ولعل ذلك ينصب على المرجعية الفكرية التى يتكىء عليها فى غالب مؤلفاته واجتهاداته الفكرية .

فهو يرى "كثيراً ماتطرح إشكالية الأصالة والمعاصرة"، من الفكر العربى الحديث والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربى فى السياسة والاقتصاد والثقافة.. ألخ وبين "التراث" بوصفه يقدم، أو

---

(١) اغتيال العقل : ص٣٠١ .

(٢) وهو الفصل الأول من كتابه "إشكاليات الفكر العربى الحديث والمعاصر" - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية : ط١ ١٩٨٩ .

بإمكانه أن يقدم نموذجاً بديلاً و "أصيلاً" يغطى جميع ميادين الحياة المعاصرة"[1]

وفى هذه الفكرة نلمس عدد من الملاحظات التى تتعلق بدلالات المصطلحات واستخداماتها، فالفقرة لاتفرق بين مصطلحى "الفكر العربى" و "الفكر الإسلامى" ، وقد عرضنا لهذه التفرقة من قبل، ذلك لأن التفرقة بين المصطلحين تفرضها - وكما طرحنا - المرجعية العقائدية والفكرية، التى تختلف فى الطرح الإسلامى عن المرجعية التى يستخدمها "المفكر العربى"، فهل الخلفية التى يعتمد عليها "الفكر العربى" تلتقى مع الخلفية التى يستخدمها "المفكر المسلم" ؟ وهل نظرة المفكر المسلم المعاصر إلى إشكالية الأصالة والمعاصرة، وكافة الإشكاليات المطروحة فى الساحة الفكرية المعاصرة، هى عين الكيفية والمنهجية التى يستخدمها المفكر العربى، ونحن لن نستفيض فى تكرار ماقلناه من قبل - وباختصار - فإن المرجعية الإسلامية هى التى تحدد الإطار المرجعى الذى يستخدمه المفكر المسلم، أما المفكر العربى، فإن المرجعية الغربية هى التى تحدد إطاره المرجعى وأدواته ومناهجه، ولكن "الجابرى" يستخدم المصطلحين، وكأنهما يحملان مردوداً واحداً ودلالة واحدة، وكان حرى بمفكر يتميز إنتاجه بالتنوع، أن يحدد طبيعة هذه المصطلحات، أما عدم التفرقة بينهما إنطلاقاً من التساوى، فهو أمر يتنافى كلية مع خصوصية الفكر الإسلامى الذى ينطلق من مرجعية إسلامية واضحة السمات والخصائص، من خلال

(١) د . محمد عابد الجابرى : المرجع السابق : ص١٥ .

ضوابط وتوجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وعبر المدارس الإجتهادية المتنوعة فى تاريخ الحضارة الإسلامية، والتى تنطلق أيضاً من خلال المرجعية الإسلامية .

كذلك فإن الفكر الإسلامى لاينظر إلى قضية "الأصالة والمعاصرة" على أنها مشكل اختيار بين النموذجين الإسلامى والغربى، فهذا الطرح يخص الخطاب العربى التغريبى بمختلف فصائله، أما فى إطار الفكر الإسلامى المعاصر، فإن الإشكالية تنصب على تعامل المسلم مع تراثه الحضارى من خلال التطورات والإنجازات المتلاحقة والمستمرة، بغية بيان الموقف الإسلامى من كافة المشكلات التى تطرح فى الواقع المعاصر، وهو مايدرج ضمن شروط "الاجتهاد" و "التجديد" فى الفكر الإسلامى، فالإشكالية هنا لاتمثل مشكل اختيار كما يقول "الجابرى" ، ذلك لأن إشكالية الخيار الحضارى قد حسمت عند المفكر المسلم، لأنه ينطلق من ذاتيته الحضارية من خلال الهوية الإسلامية، أما عند كافة الإتجاهات الفكرية العربية، فإنها بالفعل تمثل خياراً لم يحسم على مستوى الخطاب التغريب العلمانى فى العالم العربى والإسلامى، وذلك لسيطرة منهجية الإستلاب أمام الغرب على أدوات ومناهج الخطاب التغريبى، تلخيصاً للمقولة الخلدونية "المغلوب مولع بتقليد الغالب" .

وحول فرضية الخيار الحضارى الغربى على الإنسان العربى يقول "الجابرى" : "اعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لانملك اليوم، وأكثر من ذلك اعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضارى الغربى المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه، لقد فرض هذا النموذج نفسه

علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوربى، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضى، فرض نفسه علينا كنموذج "عالمى"، كنموذج حضارى جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة فى النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلانى لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الإجتماعية .. ألخ". [١]

وفى التعقيب على هذه الفقرة، نقرر مجموعة من الحقائق الخاصة بالنموذج الغربى، ومسألة فرضه على الإنسان العربى، ومن أهم هذه الملاحظات وضوح الإحساس بروح الهزيمة الحضارية لدى المثقف والمفكر العربى أمام ذيوع وانتشار النمط الحضارى الغربى، بالإضافة إلى أن هيمنة النموذج الغربى على واقعنا مع بدايات القرن التاسع عشر، أمر نوافق "الجابرى" عليه، حيث أن العالم العربى فى تلك الحقبة، كان يحصد تراكمات قرون الإنحطاط الحضارى بعد سقوط الكيان الإسلامى فى الأندلس، فكانت الإرادة الحضارية مكبلة بأصفاد القرون الخوالى، بحيث أن معدل المقارنة بين الواقعين الإسلامى والغربى، يفترض ذيوع وسيطرة النمط الغربى، وذلك بحكم الإستجابة الاستلابية للطرف المنهزم فى داخله أمام الوافد الغربى على كافة المستويات .

أما القول بأننا لانملك الآن حرية الاختيار بين أن نأخذ وبين أن نترك النموذج الغربى، فإن ذلك يحتمل مجموعة من الملاحظات من أهمها :

---

(١) نفسه : ص١٨ .

أولاً : ضرورة حضور الإرادة الحضارية من خلال طرح عقيدة الأمة ومقوماتها الحضارية والتاريخية على صعيد الواقع، بحيث يصبح الإسلام - وبما يحمل من كافة عوامل الدفع الحضارى - هو المذهبية الشاملة، والخيار الحضارى الذى يمكن الإنسان العربى المسلم من الانطلاق واستعادة كيان الأمة أمام كل دعاوى الوهن والخوار التى أصابت العديد من مثقفى الأمة، أمام أكذوبة واحدية الغرب والذى يعانى أزمات متعددة فى بيئاته الخاصة، وذلك باعتراف الأساطين من أهل الفلسفة والفكر والثقافة فى الغرب .

ثانياً : من المفروض أن العالم الإسلامى الآن يحظى بالاستقلال السياسى، بعد رحيل الاستعمار عن كافة البلدان العربية والإسلامية (مع استثناء الاحتلال الصهيونى لفلسطين) فما هى المعوقات والموانع التى تحول دون الاستقلال الحضارى، مع التمسك بهوية الأمة وخصوصيتها الحضارية وذلك من خلال العناصر والإمكانات السائدة فى هذه البقعة من العالم، وعلى سبيل المثال لاالحصر، من حيث الجانب الإقتصادى، فإن العالم العربى والإسلامى يملك من الثروات وإمكانات التكامل الاقتصادى مايمكنه من الاعتماد على ذاته، ومن خلق بنية اقتصادية قوية وموجهة، تقضى على التبعية الاقتصادية والتقنية للغرب .

ثالثاً : أمام سيطرة مقولة واحدية الغرب وذيوع الغرب، كنمط حضارى استشرت هيمنته على المسكونة والساكنين، فما الذى جناه العالم العربى الإسلامى من منهج الاستلاب والخضوع أمام هذه الهيمنة؟ لم نجن سوى المزيد من التبعية الإرغامية وتنمية التخلف، وذلك لأننا مازلنا فى

حالة استعمار لعقولنا وقدراتنا ولأفكارنا ولقيمنا، ونتيجة لسيطرة عقلية الوهن وروح الوهن التى أخبر بها الرسول صلى الله عليه وسلم فى حديثه الذى نتناقله دون أن نتأمل دلالاته الموحية "ولينزعن الله من قلوب أعدائكم المهابة منكم، وليقذفن فى قلوبكم الوهن". (١)

فإن من أهم معوقات التوحد بين العالم الإسلامى، انشطاره بسبب الصراعات الأيديولوچية والفراغ العقائدى، إلى دويلات متناقضة متخاصمة ممزقة الأوصال، بحيث أصبحت بلا كيان، وبلا قاعدة روحية وأخلاقية، فكانت الفرقة والتنابذ، وتهديد كيان الأمة، حيث أصبح واقعنا عاجزاً عن إنجاز أى نشاط حضارى مشترك، مما فتح الباب للاختراق الغربى ومانتج عن ذلك من أزمات وإشكاليات يعانى منها واقعنا المعاصر.

أما القول بأن النمط الغربى يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة فى النماذج الحضارية السابقة له، هذا القول فيه ترسيخ للفكرة القائلة بأن ماصنعه الغرب، كان خاصاً به، ولم تشارك فيه الحضارات والمجتمعات المختلفة، وخاصة الحضارة الإسلامية التى أعطت الغرب .

بواكير عصر الإحياء والنهضة من خلال المناهج العلمية والتجريبية التى تبلورت فى العطاء الفكرى الإسلامى عبر الجامعات الإسلامية بالأندلس، ومن خلال مراحل الاحتكاك الحضارى بين الإسلام والغرب،

---

(١) الحديث رواه أبو داود فى سننه : كتاب الملاحم جـ٤ حديث ١٥٨ ورواه أحمد فى مسنده: جـ٥ : ص٢٧٨ .

بالإضافة إلى أن ثروات الغرب اعتمدت فى جانب كبير منها على الثروات الطائلة التى حصلها الغرب من عرق المستعمرات عبر أيديولوچيا السلب والنهب والسيطرة، التى استخدمها الغرب فى استعماره للبلدان الفقيرة والمستضعفة، فهو لم يسع إلى إنشاء الحضارة فى المجتمعات المستعمـرة - كما يدعى وكما تدعى فصائل التغريب - وإنما سعى إلى إخراج البلاد المستعمرة عن دائرة الحضارة وعن دورة التاريخ، وذلك من أجل ترسيخ التبعية والولاء لاستعمارية الغرب .

كما أن كافة المقومات التى يدعو إليها "الجابرى" ، إنطلاقاً من عدم وجودها فى النماذج الحضارية السابقة، فأمر يحتاج إلى مراجعة، لأن الإسلام يقدم فى هذا الإطار العديد من المناهج والضوابط التى تقوم بصياغة الفعل الحضارى على المستويين النظرى والعملى، هذا مع نص الإسلام على الإنفتاح الدائم والمتجدد على المستجد من المتطور والمستحدث، والذى لايصطدم مع قيم الإسلام وتعاليمه ومقوماته، وهو مايدرج فى إطار التوجيه النبوى "أنتم أعلم بأمور دنياكم"[1] .

هذا بالإضافة إلى أن هذه القيم الموجودة فى الغرب لم يعرفها الغرب إلا داخل المجتمعات الغربية ذاتها، ولكنها مع الشعوب الأخرى، تصبح أدوات للسيطرة والهيمنة والاستعمار، وواقعنا المعاصر يحمل الكثير من أشكال هذه الإزدواجية المذهبية فى نظرة الغرب لشعوب العالم .

---

(١) رواه أحمد فى مسنده .

ثم يقرر "الجابرى" مسلكاً يميز خيارات الفكر العربى فى موقفه من تراثه وجذوره الحضارية، حيث يقرر "إذا كنا لم نختر النموذج الغربى بمحض إرادتنا فنحن بالأحرى لم نختر ماتبقى لدينا وفينا من النموذج "التراثى"، عن الموروث من ماضينا : لم نختره لأنه إرث، والإنسان لايختار إرثه كما لايختار ماضيه، وإنما يجره معه جراً، وأكثر من ذلك يتمسك به ويحتمى داخله عندما يجد نفسه معرضاً لأى تهديد خارجى، وهل هناك من تهديد خارجى أكثر استفزازاً للذات وأكثر خطورة على الهوية والأصالة والخصوصية من زحف نموذج حضارى على نموذج حضارى آخر[1] .

فكيف يقرر "الجابرى" بأننا لم نملك إمكانية الخيار بالنسبة للنموذج الغربى الذى فرض نفسه علينا، في الوقت الذى يقرر أن الفكر العربى لم يستطع أيضاً التخلى عن تراثه وجذوره الحضارية، لأن الذات لابد وأن تعود وتحيا من خلال تراثها وهويتها، فهل سلك المفكر العربى ذلك المسلك الاختيارى؟ وكيف للذى يتحصن فى ذاته وهويته أمام الآخر وهو الغرب، يقبل النموذج الحضارى الغربى المفروض عليه بحكم الهيمنة الاستعمارية فما دور التراث هنا؟ ومادور التمسك بالهوية إذا كنا نفترض سلفاً إنعدام إرادتنا الحضارية فى أن نختار أو نترك النموذج الوافد؟ وبذلك يتبين لنا فقدان التماسك المنهجى فى خطاب "الجابرى" حول قضية الأصالة والمعاصرة، حيث أن المرء يحار فى الإجابة على التساؤل الخاص

(١) أشكاليات الفكر العربى : ص١٨ .

بغياب الرؤية الواضحة، والمنهجية المتماسكة فى "إطار الخطاب العربى المعاصر الذى لم يدرك حتى الآن أن الإحتماء بالهوية يعنى أول مايعنى، رفض منهجية الاستلاب التى تحددها بوضوح، التلفيقيه المرجعية التى ينطلق منها ويهدف إليها، الخطاب التغريبى العربى المعاصر .

هذا فى الوقت الذى يقرر "الجابرى" حتمية العودة للأصول الحضارية، من أجل الإنطلاق إلي المستقبل، حيث يقول فى عبارات واضحة" لنبادر إلى القول، أنه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانيزمات (الخيارات والمناهج) النهضة فى كل العصور والأوطان، ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة جميع النهضات التى نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، أيديولوچياً، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الإنتظام فى تراث، وبالضبط إلى العودة إلى "الأصول" ولكن لابوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها فى نقد الحاضر ونقد الماضى القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل". (١)

فما الذى تعنيه دعوة "الجابرى" إلى انعدام الإرادة الحضارية فى التعامل مع الغرب، فى الوقت الذى يقرر فيه بوضوح ضرورة العودة للجذور والأصول الحضارية للأمة فى الإطار الأيديولوچى، أى العقائدى؟ السطور السابقة تتضمن بوضوح صورة للأزمة المنهجية التى يعانيها المفكر العربى المعاصر، حول مسألة "الخيار الحضارى" .

---

(١) نفسه : ص٢١ .

ونستأذن القارىء الكريم فى وقفة مطولة مع نصوص "الجابرى"، تؤكد تقدير الخطاب العربى المعاصرة لتراث الأمة وهويتها، ودور ذلك فى عملية النهوض والإقلاع نحو المستقبل، بالرغم من أن المنتج العام لكافة عناصر الفكر العربى لايتضمن طرح الهوية الإسلامية، كخيار حتمى أمام حقبة التردى الحضارى التى يحياها الإنسان العربى، هذا مع الاعترافات المتناثرة بين ثنايا المؤلفات والإجتهادات الفكرية الخاصة بذلك الخطاب والتى تؤكد على عمق الهوية الإسلامية فى المجتمعات العربية المعاصرة، ولكن هذا التصريح لايأخذ مكانه الموضوعى في النسق الفكرى العام لفصائل الفكر العربى بصفة عامة، ولعل ذلك يشير بوضوح إلى طبيعة المأزق الفكرى والمنهجى الذى يحيا فيه الخطاب الفكرى العربى فى مقابل الوضوح العقائدى والمنهجى الذى يقدمه الخطاب الإسلامى الفكرى المعاصر.

يقول الجابرى "إن الاستعمار فى البلاد العربية عموماً، لم يستطع تدمير الثقافة الوطنية العربية الإسلامية ولاطمس معالمها، لأنها لم تكن مجرد بقايا أو آثار لبنى ثقافية قديمة شعبية، بل كانت ولاتزال ثقافة "عالمة" حية، لغة وأدباً وديناً وفكراً، متغلغلة فى العقل والشعور، فى الفكر والسلوك، وأكثر من ذلك كانت، ولاتزال، ثقافة الماضى المُمجد، الحاضر دوماً فى الذاكرة مع كل مشاعر الاعتزاز والحنين، المتخذ كملجأ وحمى ضد أى تهديد خارجى. وهذا وذاك فى الحقيقة، هو مايجعل منها فى وعينا، نحن العرب "تراثاً" وليس مجرد "إرث" باعتبار أن "الإرث" هو مايرثه الإبن عن أبيه بعد أن يموت هذا الأخير، فهو عنوان على اختفاء

الأب وحلول الإبن محله، أما التراث فهو مايبقى حاضراً فى الخلف من السلف، وبالتالى فهو عنوان على حضور السلف فى الخلف، ومن هنا خصوصيته "وضع" (Status) إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، إن الثقافة القومية العربية الإسلامية، التى طرحت نفسها أمس القريب كبديل للثقافة الإستعمارية، والتى تطرح نفسها اليوم كبديل أو على الأقل كمنافس وشريك لثقافة العصر، ثقافة العرب أساساً ليست مجرد نقوش أو بقايا أطلال أو مجرد رموز وعادات وأعراف ليست بقايا ثقافة الماضى بل هى "تمام" هذه الثقافة وكليتها : إنها العقيدة والشريعة، واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى أنها فى آن واحد: المعرفى والأيديولوچى وأساسها العقلى وبطانتها الوجدانية ..

ثم يضيف وإذاً فخصوصية إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، كامنة فى كون العرب يمتلكون تراثاً ثقافياً حياً فى نفوسهم وعواطفهم وعقولهم ورؤاهم وذاكرتهم وتطلعاتهم، فى صدورهم وكتبهم.. تراثاً هو من الحضور وثقل الحضور على الوعى واللاوعى بصورة قد لانجد لها نظيراً فى العالم المعاصر" .[1]

وسنترك النص بلا تعليق وتكفينا دلالاته الواضحة .

وبذلك يتأكد لدينا أن رفض الأصالة لدى فضائل التغريب، ناتج من ملابسـات نشوء وتطور الفكر فى الغرب، ذلك أن الفكـر الغربى، دفعتـه

---

(١) نفسه : ص٣٣ .

نظريات التطور دفعاً إلى الإيمان بالتغير الدائم والكلى، وإذا تحدث أحد المتغربين عن الأصالة، فإن لايرى منها إلا ظلالها .

أما مفهوم الأصالة فى الفكر الإسلامى، فهو بمثابة العودة إلى الجذور، حيث أن التجدد مع التطور والمتغير فى حركة التاريخ، فرضية إسلامية وفق مقتضيات الاستخلاف والاستعمار الأرضيين، كما يظهر واضحاً فى قوله تعالى "وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة" البقرة / ٣٠ وفى قوله تعالى "قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" هود / ٦١ ومعنى (واستعمركم فيها) أى جعلكم عماراً تعمرونها وتستغلونها .[1]

والاجتهاد فى الإسلام الذى هو الوسيلة والأداة لمبدأ التجديد، هو دليل على اليقظة والحركة والاستمرارية التى لاتفصل بين مقومات الفعل الحضارى، حيث يربط بين آنات التاريخ الثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل. هذا بالإضافة إلى أن المعاصرة تعنى مقاومة كل مظاهر الانحراف والإفساد والتخلف فى كافة المجالات، وذلك يعنى الوقوف فى وجه الأفكار التابعة التى تهدف إلى النيل من القيم الإسلامية، وتهدف إلى طرح البديل الغربى للحضارة، ومعنى هذا أن الأصالة بمقدار ارتباطها بجذورها الحضارية، فإنها فى الوقت ذاته تعمل على تحرير القيم والأفكار من التبعية والتغريب .

---

(١) تفسير ابن كثير : جـ٢ : ص٤٥٠ .

أما هدف الأصالة فى الخطاب التغريبى، فهو تذويب واستبعاد الطرح الإسلامى عن واقع المعاصرة، وذلك عن طريق القراءة الغربية لموروثاتنا القيمية والحضارية، وذلك من أجل تكريس أساليب وأدوات الهيمنة الفكرية والمذهبية للغرب .

وبذلك نخلص إلى أن الأصالة فى مفهوم الفكر الإسلامى ليست هى التراث، وإنما هى المرجعية العقائدية والقيمية التى يحتكم إليها، وينطلق عنها المنتج التراثى فى كافة صوره وأشكاله، فالإسلام هو الحكم على التراث، لأن التراث يرتبط بالتاريخ، الذى يرتبط بدوره بتجربة الخطأ والصواب، وكل المحاولات التى تمت فى تاريخ الفكر الإسلامى، كانت تهدف إلى تحقيق الوعى والتكيف مع متغيرات القرون دون فقدان للأصالة الحضارية، أو تفريط فى مقوماتها وقيمها .

منهج التعامل مع ثقافة الغرب : إن العلاقة الشديدة التشابك والمتزايدة التعقيد بين البنى الثقافية والسياسية والاقتصادية فى هذا العصر، تجعل اجتياح الغرب الثقافى للعالم الإسلامى جزءاً أساسياً من أساليب الهيمنة الغربية على العالم، وتدمير الحصون الثقافية هو الشرط الأساسى لتدمير الهوية الحضارية، واستلاب الإنسان المسلم لصالح الاستعمار الثقافى .

ونحن لانرفض ثقافة الغرب، بعد أن أصبح توغلها فى العالم المعاصر حقيقة لاتخفى على أدنى تحليل، وعطاء الحضارة الغربية لم يعد الآن غريباً، لقد صار إرثاً للإنسانية كلها، مثلما قدمت الحضارة الإسلامية

فى أوج ازدهارها لعالم - وللغرب بالذات - من فكر وعلم وعطاء، صار ملكاً للبشرية جميعاً .

إلا أننا يجب أن نرفض أن تحل الثقافة الغربية محل ثقافتنا الإسلامية، لأن الغرب لم يلغ ثقافته وفكره وعقيدته، حين أخذ عن الحضارة الإسلامية ماأخذ، بالإضافة إلى أن الثقافة الغربية أصبحت الآن وسيلة لتذويب الذات الثقافية، والقضاء على هوية الإنسان المسلم .

ومن خصائص حركة الحضارة، إنها لاتنحصر فى الأطر الجغرافية والإجتماعية التى تظهر فيها، بل تخترق هذه الأطر وتؤثر فى غيرها من الثقافات، ويتوقف تأثيرها وانتشارها على ماتحمله من مقومات الدفع الحضارى الذى يوازن بين كافة العناصر التى تساهم فى صياغة كيان الأمة والمحافظة على هويتها، هذا بالإضافة إلى طبيعة الرد أو التلقى من الطرف الآخر إن سلباً أم إيجاباً .

وكما يقول فلاسفة الحضارة ومفكريها، أن هذا الفعل الانتشارى هو ميزة من أهم ميزات العناصر الحضارية، حيث أولاه علماء الإجتماع والحضارة والتاريخ عظيم الأهمية، وعللوا بها سائر التغيرات الحضارية التى حدثت خلال التاريخ، وغالى بعضهم فى هذا المذهب الإنتشارى Diffusionism ومهما يكن من أمر فإن الفعل الإنتشارى قد يؤدى إلى التبادل والتأثير والتفاعل، وقد يؤدى إلى الاستلاب والخضوع وذوبان الذات الحضارية .

ولاضير أن نقبل على بعض إنجازات الحضارة الغربية، لامن أجل المرجعيـة العقائديـة التى تمثلها - فلدينا هويتنا وذاتيتنا - بل سعيـاً وراء

وسائل قوتها التى تتمثل فى ماأحرزه الغرب فى ميدان التقنية على وجه الخصوص، بحيث يصبح هذا التأثر فى الميدان التقنى خطوة يعقبها ضرورة الاعتماد على الذات فى إنتاج التقنية وإحراز التقدم العلمى، من أجل القضاء على الأزمات الاقتصادية التى تهدف إلى تدمير البنى الإجتماعية والحضارية للشخصية العربية المسلمة، وحتي نزيح عن كاهلنا ذلك الموقف السلبى الاستهلاكى لتقنية الغرب، الذى يسعى دائماً إلى أن نكون فى موقع الحاجة الدائمة لمنتجاته وإسهاماته الحضارية، فالاستعانة بالوسائل المدنية فى الحضارات يجب أن تستخدم للدفاع عن التراث والهوية، حيث يظل هذا الغرض هو الغاية المرتجاه من البحث عن الوسائل المدنية المختلفة، أما القيم والأخلاقيات والأفكار التى تخص هذه الحضارة، فإنها تتنافى مع خصوصية الأمة وهويتها، حيث أن المرجعية العقائدية الغربية هى التى تحدد حركة ومسار هذه القيمة وتلك الأهداف .

والحقيقة أن التنافس الثقافى عامل أساسى فى تقرير مستقبل الأمم والشعوب والجماعات ومصيرها، ولاتتخلى جماعة عن ثقافتها أو تمايزها الثقافى مهما كانت درجة هذه الثقافة من الضعف، إلا إذا قررت التخلى عن ذاتيتها والإندماج فى غيرها من الجماعات، بيد أن الطاقات والقابليات التمدينية التى تتمتع بها كل ثقافة هى التى تحدد فى النهاية مصيرها فى هذا التنافس، وإلى حد كبير مصير الشعوب المرتبطة بها، فبقدر ماتستند إلى قيم وأفكار، وبقدر رسوخ أسسها العقيدية ونزعتها الإنسانية العالمية، تزداد فرص الثقافة فى مقاومة الإتجاه الحضارى العام نحو التسوية، وحل جميع الثقافات وإدماجها فى ثقافة عالمية واحدة، مما

يعنى قتل إمكانية إخصاب الحضارة فى المستقبل، أن مقاومة الثقافات الخاضعة للإنحلال، وسعيها إلى تمثل الإبداعات الحضارية بعزلها من إطارها الاعتقادى والرمزى هو الذى يساعد على البقاء، ويوفر فرصاً دائمة لتجدد الحضارة واستمرارها. (١)

معنى ذلك أن محور التعامل مع الغرب، يجب أن يظل فى إطار التمسك بهوية الأمة وذاتيتها المدنية وليس فى غياب خصوصية الأمة أو تذويب حضارتها، عملاً بالمقولة الزائفة واحدية الحضارة، وأن مستقبل الإنسانية مرهون بواحدية الغرب، وأن على العالم المعاصر، إذا أراد البقاء أن ينخرط ويستلب لصالح التوجه الحضارى الغربى .

والحقيقة أن الإسلام لايستطيع أن يفرض نفسه على الواقع المعاصر إلا بحفاظه على شخصية عقائدياً وسياسياً، وهو أمر لايستطاع أن يتصور مابقيت البلاد الإسلامية معتمدة تقنياً واقتصادياً وثقافياً على مشيئة الدول الكبرى، ومن أجل هذا كان الطريق المؤدى إلى الوحدة السياسية والعقائدية عملاً شاقاً دؤوباً يتطلب إيماناً عميقاً ثابتاً، وإرادة لاتتزعزع، وجهداً موصولاً. (٢)

ولاشك أن كل حضارة فى الحقيقة تنطوى على قدر متنوع من عناصر تاريخية وعقيدية واجتماعية بشكل يفرض - من الناحية المنهجية - تناول

---

(١) اغتيال العقل : ص١٢٥ .

(٢) د . أحمد عروة : الإسلام على مفترق الطرق : ترجمة : عثمان أمين : بيروت : دار الشروق: ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ : ص١١٢ - ١١٣ .

كل حضارة ككيان خاص، حيث يكون لها رموزها الخاصة التى تعبر عن نوازعها وطاقاتها، وهذه النفس وهذه الرموز هى التى تسيطر وتوجه نتاج الحضارة من أدب وفكر وفن وغير ذلك من أشكال النتاج الحضارى .

وأكثر فلاسفة الحضارة يقولون بمبدأ أو بمفهوم عام يسرى فى كل حضارة، فيحدد طابعها وصورتها ويسبغ عليها (نظامها)، وإن اختلفوا فيما بينهم فى تعيين هذا المفهوم وفى وصفهم له وتعبيرهم عنه، ويتلخص فى هذا المفهوم نوع إدراك الحضارة المعينة للكون وماوراء الكون والإنسان والحياة وللحقيقة ومصدرها وسبلها، وللخير ووجوهه ومراتبه.[1]

والصراع الحضارى والفكرى ظاهرة كونية تعمل على مر الأزمان واختلاف البيئات، وهو بعض مايتضمن قوله تعالى : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" البقرة / ٢٥١ وقوله تعالى "ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا" الحجرات/١٣ .

من خلال هذه السنة الكونية تتقدم البشرية، والله تعالى يداول الأيام بين الناس، فتبدو الأمم فى فترة من فترات تاريخها مؤثرة فى حال قوتها لاتخلو من التأثر، وفى حال ضعفها لاتخلو من التأثير، ولكن الناس ليسوا

---

(١) قسطنطين زريق : فى معركة الحضارة : ص١٣٢ : ط١ : بيروت : دار العلم للملايين - ١٩٦٤م، ويعد "شبنجلبر" فيلسوف الحضارة الألمانى، وصاحب الكتاب الشهير "تدهور الحضارة الغربية Decline of the west من أكثر الباحثين، توكيداً لاستقلال الكيانات الحضارية ووحدة كل منها، ولأثر رمزها الأول فى صوغ روحها وتحديد صورتها، وذلك للرد على خطأ مقولة واحدية الغرب .

فى ذلك على سواء، فالأمة القوية المتماسكة لاتأخذ فى هذا الصراع إلا مايثبت كيانها، ويبرز خصائصها التى تتميز بها ذواتها، بينما تأخذ الأمم الضعيفة كل مايساق إليها بما يضر وماينفع، ومايوافق مزاجها ويقوى كيانها، ومايخالف ذلك المزاج ويضعف ذلك الكيان، وينتهى بها الأمر إلى أن تفقد خصائصها التى بها قوامها فتذوب وتتحلل ثم تفنى. [1]

إن فهم الأمة لذاتها، أساس من عناصر كيانها الثقافى فى أى عصر من العصور، ويكتسب هذا الفهم أهمية خاصة فى فترات التحول الحضارى الذى يرافقه دائماً فى أنماط التفكير والسلوك وأساليب البحث والنظر، وهذا الفهم يعتمد إعتماداً كبيراً على فهمها لتاريخها، وتمسكها لدلالات هذا التاريخ وبالأسس التى صاغت أحداثه، وكذلك إدراكها لتراثها إدراكها واعياً سليماً، فنهضة الأمة وتطورها الثقافى والإجتماعى على صلة وثيقة بذاتها ومعنى وجودها .

وتجديد الكيان الإسلامى - فى إطار المعاصرة - وبناء الذات الحضارية، لايمكن فى غياب فهم الذات وإدراك الجذور العقيدية التى أسست وصاغت الكيان الحضارى من قبل، وبذلك يستطيع المجتمع مواجهة كافة التحديات والصعود إلى الرقى الحضارى المنشود .

مظاهر الاستلاب التغريبى : والآن وبعد هذا الحصاد المرير لبعض النماذج من الإتجاهات التغريبية العربية المعاصرة، يمكننا أن نصل - ضمن محاولة متواضعة - لبيان مظاهر الاستلاب والعقم المنهجى لدى

---

(١) الإسلام والحضارة الغربية : مرجع سابق : ص١٣ .

كل فصائل التغريب التى ظهرت منذ بدايات القرن العشرين، وحتى واقعنا الحاضر :

١ - ماذا يعنى تعدد الأطر المرجعية للإتجاهات التغريبية فى عالمنا الإسلامى ؟

إن تعدد الأطر المرجعية لهذه الإتجاهات، وتصارعها الأيديولوچى المتنافر والمتصارع من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ومن الرجعية إلى التقدمية، ومن محاولة إخضاع التراث لمناهج الفكر الغربى، إلى الرفض الكامل لهذا التراث، إلى غير ذلك من مفاهيم، كل ذلك يؤكد صورة الأزمة التى يحياها التيار التغريبى، بمختلف توجهاته، وذلك لانفصال أنماطه الفكرية عن أرضية الواقع الحقيقى للإنسان العربى المسلم، وابتعاده عن تطلعات الشعوب والجماهير المسلمة، وذلك لأن الإتجاه التغريبى راح ينشد التنمية والتقدم فى إطار التبعية الغربية وتوجهاتها، وبذلك سقط التغريبيون فى مزالق الاغتراب Alienation وهوة العزلة الإجتماعية واللافعالية الحضارية، والنتيجة المترتبة على ذلك أن كل الإتجاهات والمحاولات التغريبية فى العالم الإسلامى، إن هى إلا إنعكاس وتجسيد للفراغ الفكرى والثقافى للإنسان العربى فى القرن العشرين، عندما راح يتسول فتات الموائد من الشرق والغرب .

٢ - رفض الثوابت العقيدية للكيان الحضارى الإسلامى:

لقد حاولت كل دعاوى التغريب فى العالم العربى والإسلامى - بكل إتجاهاتها - التصدى لتغيير وتبديل ثوابت الكيان الحضارى الإسلامى،

لأنها تدرك أنه بغير تفويض الأسس العقيدية للشخصية المسلمة، لايمكن أحداث الشروخ والتصدعات فى البناء الحضارى الإسلامى، تمهيداً لهدم البناء من قواعده، ولذلك تنكر الإتجاه التغريبى للشريعة والحضارة الإسلاميتين من أجل التبنى الراديكالى (الجذرى) لقيم النظام الغربى، ومحاولة زرعها فى البيئة الإسلامية، بالاشتراك مع الإتجاهات الاستشراقية والتبشيرية على حد سواء، وهذا المنهج يهدف إلى تجريد الأمة من خصوصيتها العقيدية وأبعادها الثقافية، وبهذا المنهج أيضاً، يطمع الاستعمار الثقافى - بواسطة وكلاءه فى العالم الإسلامى - إخضاع الإنسان المسلم للسير فى ركاب المنظومة الغربية، ويكرس عجز العالم الإسلامى عن الإنطلاق الحضارى، بمعزل عن التبعية الإرغامية للنموذج الغربى .

٣ - خلط الإتجاه التغريبى بين الثابت والمتغير فى الإطار الإسلامى :

وهذه النقطة ترتبط بالسابقة، وهو منهج تعمد التغريبيون الغاءه في الحديث عن تجربة الحضارة الإسلامية، والحقيقة أن الحضارة الإسلامية ترتكن فى وجودها إلى قيم إيمانية ثابتة، ومن ناحية الشكل والتطبيق، فإنها يمكن أن تتخذ أشكالاً متنوعة فى تركيبها المادى والمدنى، وأما الأصول فإنها ثابتة لأنها هى أسس ومقومات هذه الحضارة، من العبودية لله وحده، فى التوجه والتلقى، وتنقية شخصية المسلم من العبودية لغير الله تعالى، والتخلص من الهوى البشرى، واستعلاء إنسانية الإنسان على

المادة، وسيادة القيم الإنسانية والأخلاقية التى تنمى إنسانية الإنسان، لاحيوانيته .. وغير ذلك .

فإذا كانت الحضارة الإسلامية - ومن واقع التاريخ - قد اثبتت فعاليتها على كافة الأصعدة، وإذا كانت المقومات والأسس العقيدية ماتزال قائمة لأنها خالدة - لارتباطها بالوحى - هذا بالإضافة إلى فشل كل الإتجاهات التغريبية إلى تأسيس كيانات إجتماعية حضارية واضحة الرؤى والمعالم، ألا يدفع هذا المنهج، الإتجاه التغريبى فى التعامل مع الحضارة الإسلامية وموروثها الثقافى والفكرى، بمنهجية أكثر موضوعية، تلك المنهجية الموضوعية التى يأباها معشر المتغربين الذين يتنكرون لحقائق التاريخ، وبالتالى تسقط دعاواهم التى تحاول الإتكاء على أحداث التاريخ لتأكيد مصداقية المنهج الغربى وخلود الحضارة الغربية .

٤ - الإتجاه التغريبى فى رفضه للقيم الدينية يعتمد على التجربة الغربية فى هذا المجال :

وتجربة الكيان الغربى مع الدين لاتوحى لأى كيان إجتماعى أن ينهض ويتقدم من خلاله، ذلك أن أوربا قد فصلت الدين عن النشاط الحضارى، نتيجة لتاريخ طويل من سيطرة الكنيسة التى فرضت التخلف باسم الدين، وألجأتها إلى الفلسفات والإيديولوچيات تستمد منها العون، بعد أن فشلت العقيدة السائدة فى أن تمد الإنسان الأوربى بالبناء الفكرى الكامل الذى يستطيع أن يتواءم مع مطالب الإنسان الحضارية، ولايصطدم مع مطالب الإنسان الحضارية، ولايصدم مع فطرته وحركته فى الحياة .

وهكذا انهزمت التعاليم المسيحية فى العصور الوسطى، فى الصراع الروحى الذى خاضته، وقبلت الكنيسة هذا الانهزام مكتفية بأن تتحول إلى موضوع للتأمل الدينى لدى المؤمنين بالمسيحية، بسبب تلك القيم التى واجهت الحركة الحضارية، برؤية أحادية الجانب، ومن هنا كان هذا الفصام الفكرى بين الدين والحضارة، وكانت ثورة العقل الغربى على القيم الدينية، وظهور المذاهب الوضعية والمادية، وبذلك احتدم الصراع بين تطلعات الإنسان الفعلية ومطامحه الفكرية، وبين سلطة الأنظمة الدينية التقليدية وتسلطها، فآل كل ذلك إلى طرح العلمانية كبديل .

أما فى الإسلام فإننا نجد تكاملاً واضحاً بين العقيدة الإيمانية، وبين حركة الواقع، ليتحرك وفقها الإنسان المسئول - كخليفة لله فى أرضه - لعمارة الكون والحياة وفق القيم الإسلامية ذاتها، ذلك لأن الإنسان بكل مايملك من إمكانات عقلية وحسية يستطيع أن يمارس دوره كمخلوق عاقل متفرد ، حيث حمله الله تعالى أمانة التحضر والتقدم والعمران .

فكيف يسوغ الإتجاه التغريبى لنفسه نقل التجربة الغربية مع الدين التى قامت على المصادرة والنفى والقطيعة بحيث أصبحت نفسية الصراع هى التى تحكم حركة الغرب وتطلعاته - كيف له أن ينقلها إلي الواقع الإسلامى، فى الوقت الذى يجهل أو يتجاهل فيه أهمية الدور الذى تقوم به العقيدة الدينية فى تاريخ الحضارات بصفة عامة، وفى الحضارة الإسلامية بصفة خاصة .

٥ - الإتجاه التغريبى - ومن منطلق غربى - يفصل بين العلم والدين :

لقد درجت النظرة التغريبية إلى إعتبار كل من الدين والعلم، عالمين منفصلين، وذلك بسبب الفهم الضيق لكل من العلم والدين فى المرجعية الغربية للمتغربين، حيث الصراع بين العقل العلمى الأوربى ممثلاً فى علماء الغرب، وبين سلطة الكنيسة ومحاربتها للعلم والعلماء، مما حدد مفهوم العلم فى دائرة ضيقة، هبطت به وحصرته فى ميدان التقنية والفلسفية الوضعية، وجردته من القيم الإنسانية، وتاريخ التطبيق الغربى، خير دليل على هذا، حيث اقتصر فهمهم للعلم على كونه مجموعة من الطرائق والأدوات، وأداة يستعملها الإنسان لأى هدف، حتى لو كانت النتيجة تدمير ذاته، وهو مانشاهده فى واقع الحضارة الغربية، وأزمتها الروحية والأخلاقية .

ومنذ تلك اللحظة أصبح العلم يسير على طريق، والأخلاق على طريق آخر، وأصبح الانفصال بين العلم والضمير شائعاً فى مجال الثقافة الغربية العلمانية، وحاول المتغرب العربى نقل هذه التجربة، فخامر ذهنه، أن الإكتشافات العلمية والانتصارات التقنية تزاحم الإيمان، وتقضى بتقلص الروح الدينى، واعتبر تفضيل الإيمان - فى عصر العلم والتقنية- معناه تفضيل الخصوصية على العمومية .

أما فى الإسلام فلا تضارب بين العلم والإيمان، بل هما طريقان متكاملان للمعرفة، فالدين قائم على الوحى، والعلم يقوم على دراسة العالم المحسوس على أساس التجربة والمشاهدة، والدين يهتم بالمصير

الإنسانى، ويمدنا بالتصورات اللازمة لحقائق هامة، كالوجود والحياة والمصير، وغير ذلك مما يثير التساؤلات الدائمة فى الذهن الإنسانى .

أما الموقف الإسلامى من العلم، فيكفينا إطلاله على الوحى المنزل، لنرى الأهمية الكبرى التى أولاها الإسلام للعلم بمفهوم الواسع، وهذه قضية لامبرر لتكرارها هنا لضيق المجال، ويكفينا القول أن العلم بمفهومه التجريبى والعملى قد نما وازدهر فى أحضان الحضارة الإسلامية، وكان المنهج العلمى الإسلامى، بمثابة الأساس الذى شيدت عليه النهضة العلمية الأوربية إنطلاقتها العلمية .

٦ - الإتجاه التغريبى يجهل أن لكل حضارة ذاتيتها الخاصة :

من أهم المحاور التى أغفلها الإتجاه التغريبى، فى مشروعاته حول النهضة وتجاوز أزمة التخلف الحضارى، مايمكن أن نطلق عليه "الخصوصية الحضارية لكل مجتمع من المجتمع" - كما عرضنا لذلك من قبل .. مامعنى هذا ؟

إن الحلول التى تصلح لمجتمع ما، قد لاتكون مجدية فى مجتمعات أخرى، وأزمة الفكر العربى الحديث، تكمن فى كونه يتناقض مع ذاتية الأمة الثقافية، فهو يحاول أن يتلمس الاقتباس والأخذ عن المناهج الغربية، ولم يحاول هذا الفكر أن ينقب عن الوسائل الحقيقية لنهضة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بل اكتفى العديد من رموز الفكر التغريبى العربى إلي وسائل ومناهج قلدوا فيها غيرهم، بينما ليست حاجات

المجتمعات الإسلامية فى تجميع العناصر مع الشرق والغرب لنصنع منها تلفيقاً نطلق عليه صفة "المجتمع الحضارى" وإنما الواجب التعرف على العناصر الأساسية التى تسهم فى خلق تركيب حضارى قائم على الأصولية الحضارية كما جاء بها الوحى المنزل وفصلتها السنة النبوية الشريفة.

٧ - القصور المنهجى فى استيعاب التغريب لدرس التخلف الحضارى :

عندما حاول الإتجاه التغريبى، تبين أسباب إنحدار الإنسان العربى فى العالم الإسلامى الحديث، لم يحاول أن يتبين أسباب وظواهر صعود الإنسان العربى نفسه من قبل - أى عند بزوغ الحضارة الإسلامية وانطلاقها - ولكن هذه الدراسات حاولت استيعاب وفهم الحضارة الإسلامية عندما بدأت التراجع فى عصور الإنحطاط الحضارى، وفى ذلك إغفال لشرط علمى وموضوعى لفهم حركة الحضارة الإسلامية كاملة غير متقطعة، وذلك فى إطار الوحدة العضوية التاريخية للإنسان المسلم، وتحديد أسسها الحضارية، وبالتالى الاقتراب من مفهوم الإسلام حول صياغة الحضارة .

فتجربة الصعود الحضارى الإسلامى، فى مقابل تجربة التخلف الحضارى فى تاريخ الإنسان المسلم، هو ماأغفلته التحليلات العلمانية والتغريبية فى العالم العربى المعاصر، وكان من نتيجة هذا التخبط فى الفهم، أن أنتهى الفكر العلمانى، إلى طرح بدائل فكرية انطلقت من ظروف المجتمع الغربى وفلسفاته، دون أن يكون لماضى هذه الأمة وتراثها

الحضارى - والذى يساهم فى صياغة حاضرها - أدنى خصوصية تميز الذاتية الحضارية الإسلامية بأسسها وتطبيقاتها عما سواها من الإيديولوچيات.

وهكذا حاولت هذه الإتجاهات إفراغ الإنسان المسلم من دائرة الوعى بذاتيته وحضارته، ثم إتجهت به فى محاولات مضطربة ومتناقضة يؤكدها الواقع الحضارى الذى نحياه، وذلك ضمن البدائل الغربية فى قضايا النهضة الحضارية .

وبعد .. هل نجحت الإتجاهات التغريبية فى العالم الإسلامى، فى محاولاتها فرض النموذج الغربى على المجتمعات الإسلامية ؟ .

لقد أخفق "التغريب" فى العالم العربى على صعيدى الفكر والتطبيق، ودليل هذا تعميق التبعية، والأزمات الإقتصادية، والتغريب الثقافى، والاستلاب الفكرى، والحروب المذهبية والطائفية، عناوين دالة على هذا الإخفاق، وكذلك فشلت المناهج التغريبية فى إقامة بناء إجتماعى متطور، يستطيع الإستجابة لحاجات المجتمع الروحية والمادية، وفى صياغة أطر نوعية واضحة للبناء الحضارى، حيث لم تتمكن من خلق ثقافة خاصة بالأمة، وذلك لاغترابها عن الأصالة الحضارية للشخصية المسلمة، فى الوقت الذى مثلت فيه هذه الإتجاهات ثقافة النخبة المعزولة عن واقعها الحضارى، واللاعقة لفتات الموائد من الشرق والغرب .

والدعوة إلى التمسك بالذاتية الحضارية الإسلامية، لاتعنى رفض العطاء الحضارى للمجتمعات الأخرى، ولكن إتخاذ الشروط الموضوعية لدفع محاولات الاستئصال الفكرى والحضارى، وهى دعوة تتميز بالفعالية

التى توفر شروط التكون والنمو لبناء كيان حضارى إسلامى معاصر فى مواجهة تحديات العلمنة والتغريب .

والإسلام وحده هو الكفيل بحماية الأمة من الذوبان وتقوية حصونها الثقافية أمام كل أشكال التغريب، حتى لاتتيه فى زحمة البدائل الفكرية والأيديولوچية، ويتم ذلك من خلال منهج يقوم على صياغة العناصر الأساسية التى تسهم فى خلق تركيب حضارى يستلهم الموقف الإسلامى من المسألة الحضارية .

الفصل الثامن

نص من التراث الفكرى الإسلامى

المغلوب مولع بتقليد الغالب

ابن خلدون : ت ٨٠٩ هـ

فى أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيد ونحلته وسائر أحواله وعوائده :

«والسبب فى ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فى من غلبها وإنقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه أو لما تغالط من أن انقيادها ليس لغالب طبيعى إنما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء أو لما تراه والله أعلم من أن غلب الغلب لها ليس بعصبية ولاقوة بأس وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغالب وهذا راجع للأول ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه فى إتخاذها وأشكالها بل وفى سائر أحواله". مقدمة ابن خلدون ص١٠١ - ١٠٢ - الفصل الثالث والعشرون - ط بيروت ١٩٨٨ .

فى أن الأمة إذا غلبت وصارت فى ملك غيرها أسرع إليها الفناء :

والسبب فى ذلك والله أعلم مايحصل فى النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم فيقصر

الأمل ويضعف التناسل والاعتماد إنما هو عن جدة الأمل ومايحدث عنه من النشاط فى القوى الحيوانية فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب مايدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم، بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أم لم يحصلوا" الفصل الرابع والعشرون من المقدمة ص١٠٢ الطبعة السابقة .

ونترك للقارىء المعاصر، الحرية فى تحليل دلالات النص الخلدونى لنؤكد على إمكانية قراءة المسألة التغريبية من خلال تراثنا الفكرى فى ميدان الفقه الحضارى .

«قائمة المراجع»

١ - أحمد عروة : دكتور : الإسلام على مفترق الطرق : ترجمة : عثمان أمين : بيروت : دار الشروق : ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .

٢ - أحمد علبى : دكتور : طه حسين رجل فكر وعصر : بيروت : دار الآداب : ١٩٨٥ .

٣ - إداوارد سعيد : دكتور : الاستشراق : ترجمة : كمال أبو ديب : بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية : ط١ : ١٩٨١ .

٤ - البرت حورانى : الفكر العربى فى عصر النهضة : ترجمة: كريم عزقول : بيروت: ١٩٦٨ .

٥ - برهان غليون : دكتور : اغتيال العقل : بيروت: دار التنوير: ط٢: ١٩٨٧ .

٦ - برهان غليون : دكتور : بيان من أجل الديمقراطية : بيروت : دار ابن رشد : ط١ : ١٩٧٨ .

٧ - جمال الدين الأفغالى : الخاطرات : بيروت : دار الحقيقة : بدون .

٨ - جوزيف مغيزل : العروبة والعلمانية : بيروت : دار النهار للنشر : ١٩٨٠ .

٩ - حسين مروة : دكتور : النزعات المادية فى الفلسفة الإسلامية : بيروت: دار الفارابى: ١٩٨٥

١٠ - حسن حنفى : دكتور : حوار المشرق والمغرب : الدار البيضاء : دار توبقال للنشر : ط١ : ١٩٩٠ .

١١ - خالد زيادة : دكتور : تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا : بيروت : معهد الإنماء العربى : ١٩٨٣ .

١٢ - سلامة موسى : مختارات : القاهرة : المطبعة العصرية : بدون .

١٣ - سلامة موسى : ماهى النهضة : بيروت : مكتبة المعرفة : ١٩٦٢ .

١٤ - سلامة موسى : اليوم والغد : القاهرة : المطبعة المصرية : بدون .

١٥ - سهيل القـش : فى البدء كانت الممانعة : بيروت : دار الحداثة : ١٩٨٠ .

١٦ - شبلى الشميل : فلسفة النشوء والارتقاء : مصر: ١٩١٠: جزآن. بدون ناشر.

١٧ - طه حسين : دكتور : مستقبل الثقافة فى مصر : القاهرة : مطبعة المعارف : ١٩٣٨ .

١٨ - طيب تيزينى : دكتور : مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط: دمشق: دار دمشق للنشر: ط٥: ١٩٨١

١٩ - عبد الله العروى : دكتور : ثقافتنا فى ضوء التاريخ : بيروت : دار التنوير: ١٩٨٣

٢٠ - على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم : القاهرة : ١٩٢٥ .

٢١ - على شريعتى : دكتور : العودة إلى الذات: ترجمة : د. إبراهيم دسوقى شتا: القاهرة : الزهراء للإعلام العربى : ١٩٨٦ .

٢٢ - عماد الدين خليل : دكتور : التفسير الإسلامى للتاريخ : بيروت : دار العلم للملايين : ط٢ : ١٩٧٨ .

٢٣ - عماد الدين خليل : دكتور : تهافت العلمانية : بيروت : مؤسسة الرسالة : ١٩٨٣ .

٢٤ - فهمى جدعان : دكتور : أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العصر الحديث: بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر: ط٢: ١٩٨١ .

٢٥ - قسطنطين زريق : فى معركة الحضارة : بيروت : دار العلم للملايين : ١٩٦٤ ط١ .

٢٦ - كب - ستانوود : المسلمون فى تأريخ الحضارى : السعودية - جدة : الدار السعودية للنشر ١٤٠٢ هـ .

٢٧ - كمال عبد اللطيف : سلامة موسى وإشكالية النهضة : الدار البيضاء : ط١ : ١٩٨٢.

٢٨ - مالك بن نبى : شروط النهضة : دمشق : دار الفكر : ط٣ : ١٩٦٩ .

٢٩ - مالك بن نبى : الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة : دمشق : دار الفكر : بدون.

٣٠ - مالك بن نبى : فى مهب المعركة : القاهرة : دار الجهاد : ١٩٧٢ .

٣١ - مالك بن نبى : وجهة العالم الإسلامى : بيروت : دار الفكر : ط٢ : ١٩٧٠.

٣٢ - محمد أبو القاسم حج حمد : العالمية الإسلامية الثانية : بيروت : دار المسيرة : ١٩٧٩ .

٣٣ - محمد جابر الأنصارى : دكتور : تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى : الكويت : عالم المعرفة : المجلس الوطنى للثقافة: ١٩٨٠ .

٣٤ - محمد عابد الجابرى : دكتور : إشكاليات الفكر العربى الحديث والمعاصر : بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية : ط١ : ١٩٨٩ .

٣٥ - محمد عابد الجابرى : دكتور : الخطاب العربى المعاصر : بيروت : دار الطليعة: ١٩٨٢ .

٣٦ - محمد محمد حسين : دكتور : الإتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر : القاهرة: مكتبة الآداب : ١٩٨٠: ط٣ .

٣٧ - محمد محمد حسين : دكتور : الإسلام والحضارة الغربية : بيروت : مؤسسة الرسالة : ط٨ : ١٩٨٦ .

٣٨ - مجيد خدورى : دكتور : الإتجاهات السياسية فى العالم العربى : بيروت : ١٩٧٢ .

٣٩ - ميمى - البير : صورة المستعمر والمستعمر : ترجمة : جيروم شاهين : بيروت: دار الحقيقة : ط١ : ١٩٨٠ .

٤٠ - هشام شرابى : دكتور : المثقفون العرب والغرب : بيروت : دار النهار : ط٢ : ١٩٧٨ .

موسوعات علمية : الموسوعة الفلسفية العربية : بيروت معهد الإنماء العربى: تحرير : د . معن زيادة : ط١ : ١٩٨٦ الموسوعة الفلسفية : ترجمة سمير كرم Incyclobedia of plnilosoply : بيروت: دار الطليعة: ط٢ : ١٩٨٠ .

- معاجم : - المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية : ط٣ ١٤٠٣ .

- لسان العرب لابن منظور : بيروت: دار أحياء التراث العربى: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ .

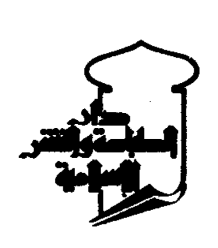
دوريات علمية : الفكر العربى : "أيديولوچيا المغلوبين" للدكتور : على الشامى : العدد / ٤٢ بيروت معهد الإنماء العربى .

: الفكر العربى : شبلى الشميل داعية العقائدية الغربية : للدكتور إبراهيم عبس العدد / ٣٩ .

: الوحدة : حوار مع الدكتور حسن حنفى حول الإتجاهات

الفكرية فى العالم العربى المعاصر : العدد / ٦/١٩٨٥ الرباط:
المجلس القومى للثقافة القومية .
: الوحدة: فى نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية فى العالم العربى:
الرباط ١٩٨٦ ملف بعنوان "العقلانية والمشروع العربى" .
: الإجتهاد : ملاحظات حول الفكر والأيديولوچيات فى مصر
الحديثة : دار الإجتهاد : بيروت : ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .
مؤتمرات وندوات : التراث وتحديات العصر : بحوث ومشاركات الأساتذة : أحمد
صدقى الدجانى، عبد العزيز الحبابى ، مطاع صفدى : بيروت
مركز دراسات الوحدة العربية : ١٩٨٥ .

فهــــرس



مدينة العاشر من رمضان المنطقة الصناعية ب ٢ ت : ٣٦٢٣١٣
مكتب القاهرة : مدينة نصر ١٢ ش ابن هانىء الأندلسى ت : ٦١٨١٣٧

